la resistencia india

en los estados unidos

élise marienstras

siglo veintiuno editores

traducción de
UXOA DOYHAMBOURE *y*
OSCAR BARAHONA

LA RESISTENCIA INDIA EN LOS ESTADOS UNIDOS

del siglo xvi al siglo xx

presentado por
ÉLISE MARIENSTRAS

siglo veintiuno editores
MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTA, D.E. COLOMBIA

F.
ADQUIS. FH-16862
FECHA: 18-V-1983
PROCED. Siglo XXI
$250.00 - 20%

BIBLIOTECA "RAFAEL GARCIA [illegible]"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES [illegible]

edición al cuidado de presentación pinero
portada de anhelo hernández
primera edición en español, 1982
© siglo xxi editores, s. a.
ISBN 968-23-1154-3
primera edición en frances, 1980
© éditions gallimard/julliard, 1980
título original: la résistance indienne aux états-unis du xvie au xxe siècle
derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

INDICE

OTRA HISTORIA 7
I. IMAGEN Y CONTRAIMAGEN: LA REALIDAD INDIA 15
II. EL DESCUBRIMIENTO MUTUO
1. LOS PRIMEROS HABITANTES DEL NUEVO MUNDO 47
2. LA VIOLENCIA DEFENSIVA 52
3. DOS SOBERANÍAS: INGLESES Y POWHATAN EN VIRGINIA 58
4. DONES SIN CONTRADONES: INDIOS DE LOS BOSQUES Y PURITANOS 68
5. EL JUEGO INTERNACIONAL 74
III. UNA NACIÓN CONTRA MUCHAS NACIONES
1. NACIMIENTO DE LOS ESTADOS UNIDOS: LA MARGINALIZACIÓN DE LOS INDIOS 87
2. EL MESIANISMO UNITARIO 96
3. LOS CHEROKEES: LA RESISTENCIA POR LA ACULTURACIÓN 106
IV. RETROCESOS Y REAGRUPACIONES EN EL OESTE
1. AL OESTE DEL MISSISSIPPI, 1842-1876 117
2. FIN DE LAS "GUERRAS INDIAS": LA RESISTENCIA CONTINÚA 138
V. LA LUCHA POR LA SUPERVIVENCIA (1880-1970)
1. LA ÉPOCA DEL REPLIEGUE: 1887-1934 151
2. LA REIVINDICACIÓN MINORITARIA 161
3. LA SOLIDARIDAD INTERNACIONAL 167
VI. SER INDIO HOY DÍA
1. ¿UN "RENACIMIENTO INDIO"? 177
2. LA LUCHA ARMADA: WOUNDED KNEE, 1973 186
3. LA PISTA DE LOS TRATADOS VIOLADOS: EL RECURSO LEGAL 195
4. LA PISTA DE LOS TRATADOS VIOLADOS: LA NUEVA GUERRA INDIA 205
EL COMBATE POR LA IDENTIDAD 223
PUNTOS DE REFERENCIA CRONOLÓGICOS 234
ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA 238

FH-16862

OTRA HISTORIA

Al darle resonancia a la rebelión de los amerindios, la colección "Archives" se sale de su cauce habitual. Esta obra, que recorre más de cuatro siglos de historia, presenta textos de acontecimientos recientes así como relatos arraigados en los tiempos inmemoriales del mito. Además, por su variedad, estos documentos se relacionan con varias disciplinas: historia oral, discursos de grandes jefes, diálogos traspuestos por los informantes y los intérpretes, recopilados por los historiadores, los etnólogos y los funcionarios; relatos de viajeros, de soldados, de misioneros, exteriores al mundo del que fueron testigos; textos de leyes y ordenanzas, informes de comisiones de encuesta, tratados y declaraciones oficiales procedentes de los legisladores, de los jueces y de los políticos conquistadores; documentos, artículos de prensa, textos de conversaciones que constituyen el fondo de una historiografía contemporánea. Ninguna de estas fuentes podría bastarse a sí misma para relatar la resistencia de los indios a su aniquilación por los blancos, así como la historia tradicional de la conquista del Oeste nunca pudo explicar por sí sola la existencia simultánea de dos pueblos y sus relaciones.

Como en el caso de la mayoría de los pueblos sin escritura, la historia de los amerindios constituye un reto para el historiador occidental. Las cronologías habituales, por ejemplo, se vuelven aberrantes cuando son aplicadas a los indígenas del "Nuevo Mundo", que son relegados de ese modo a la "prehistoria" o a una historia "precolombina" hasta 1492, ¡como si el descubrimiento de Cristóbal Colón hubiera sido un acontecimiento de *su* histo-

ria, o como si la llegada de los blancos los hubiera despertado de un largo sueño y hubiese provocado en sus sociedades la mutación bruta que les habría permitido figurar en adelante en la era histórica! ¿Qué decir, asimismo, del atribuir fechas cristianas a pueblos cuyo tiempo se divide según las generaciones, las fases de la Luna o las estaciones? ¿Y del desglose adoptado por la historiografía norteamericana que divide la historia del continente en un período colonial y en un período nacional, sin tomar en cuenta la existenca inmemorial de las *naciones* indias?

En cuanto a los criterios con los que los historiadores abordan las sociedades occidentales —acontecimientos políticos, desarrollo económico y tecnológico o movimientos sociales y luchas de clases—, ninguno es apropiado para enfocar una sociedad integrada en la cual los individuos se perciben en una relación global con el universo.

Los estudios más recientes se llevan a cabo en el marco de la etnohistoria. Esta disciplina, que cuenta apenas unos treinta años, nació bajo el impulso de etnólogos norteamericanos como William Fenton.[1] Los historiadores empiezan a incursionar en ella con mucha prudencia y con métodos aún poco seguros. La etnohistoria trata de combinar el estudio interno de las sociedades tribales en su modo de subsistencia, sus estructuras de parentesco, sus instituciones y sus formas culturales con el examen de una evolución que se produjo simultáneamente bajo un impulso autónomo y como reacción a los factores externos de perturbación. Así, la etnohistoria acude a múltiples fuentes, tanto de origen indígena como colonial, y recurre a disciplinas tan diversas como la etnología, la paleontología o la historia clásica.

[1] W.N. Fenton, *American indian and white relations to 1830. Needs and opportunities for study*, Nueva York, 1957.

Por último, el pueblo sujeto de esta historia no se deja aprehender fácilmente. La principal dificultad es el obstáculo de la tradición que, durante los últimos cuatro siglos, hizo de los amerindios —víctimas de la primera gran ofensiva colonial— el juguete de la imaginación de los blancos, el objeto de una historia que transcurría sin ellos, o contra ellos, y en la cual sólo figuraban por estar alumbrados por la mirada del conquistador. Fueron considerados, por turno, como seres diabólicos ofrecidos a la misión reductora de los elegidos puritanos, como los buenos salvajes de las peanas mitológicas, o también como el hombre en la primera etapa de la humanidad, el obstáculo en la marcha del progreso, la víctima pasiva cuyo destino era desaparecer de la superficie de la tierra en aras de un mundo más evolucionado y más meritorio. Los misioneros se encargaron de cristianizarlos, los políticos filántropos quisieron "civilizarlos", los etnólogos se preocuparon por recoger los vestigios de su pasado, los historiadores relataron su exterminio, su despojo, su encierro. Muchos deploraron prematuramente su desaparición, pero la mayoría permaneció sorda a la voz de las sociedades amerindias y ciega a su personalidad, a su vitalidad.

Para restituir a los amerindios la función de sujetos de su propia historia, el relato de la resistencia tenaz que opusieron a la empresa de exterminio y de despersonalización deseada por los europeos es el atajo más cómodo, el que nos permite escuchar directamente su palabra, observarlos en acción, situarlos en su posición de asociados en una historia común en la que europeos e indios desempeñaron sendos papeles. Considerados desde este punto de vista, los amerindios resultan ejemplares. En una relación de fuerzas cada vez más desigual a medida que se desarrollaban los Estados Unidos, se opusieron obstinadamente al robo de sus tierras, a la violencia exterminadora, a la aniquilación de sus es-

tructuras sociales y de sus culturas. Nunca sucumbieron definitivamente ante el poder de sus invasores, escogiendo, según las circunstancias y con una habilidad extraordinaria, las armas más adecuadas: guerra, guerrilla, recurso legal, uso invertido de la aculturación, regreso a las fuentes de espiritualidad ancestral. En cierta medida, los amerindios mostraron el camino a los recientes movimientos de reivindicación minoritaria, pues jamás separaron la lucha por la supervivencia del combate por la identidad. Los problemas planteados hoy día por los amerindios rebasan sus propias comunidades: al reclamar no una integración igualitaria y uniformadora en la sociedad norteamericana, sino el reconocimiento de su soberanía, plantean a los Estados Unidos un problema al mismo tiempo moral e institucional. Ponen en tela de juicio los valores y las normas impuestos por los "fundadores" de los Estados Unidos, y también las estructuras mismas en las que reposa la nación norteamericana. Más aún, en calidad de *homo non oeconomicus*,[2] el amerindio concreta, por la afirmación de sus propios valores, la duda que se apodera del mundo actual acerca de lo bien fundado de las civilizaciones tecnológicas. Denuncia su vocación de lucro, su explotación abusiva de los recursos naturales, el encierro del hombre blanco en una vida dedicada exclusivamente a la ganancia material.

La voz de los amerindios que empieza a hacerse oír en el mundo no surge de la nada. Si bien llega hoy día a la conciencia de más gente, dándole resonancia a otras voces, sigue siendo la prolongación de una reivindicación, de una resistencia y de una rebelión que jamás pudieron ser totalmente asfixiadas desde el "descubrimiento" europeo. La rebelión indígena actual reúne en un haz todas

[2] Véase M. Sahlins, *Stone age economics*, Nueva York, 1976.

las rebeliones del pasado; las celebra y las prolonga. Cada una de las manifestaciones actuales despierta la resonancia de un antiguo combate. Veremos desfilar la historia de estas luchas pasadas y presentes por mediación, sobre todo, de la mirada del indio, con todas las reservas impuestas por los problemas insolubles de la doble traducción —de las lenguas indias al inglés y al francés—* y de la transposición de una estructura formal del lenguaje y del pensamiento a otra.

* En este caso, además, al español [T.].

I. IMAGEN Y CONTRAIMAGEN: LA REALIDAD INDIA

De los amerindios, el mundo occidental conoce sobre todo la imagen transmitida por los mitos difundidos por la literatura, la historia, el folklore, el cine, la escuela y la educación familiar. Herman Melville cuenta en 1857:

"Aun cuando los indios dejaron de practicar la rapiña, el pionero de los bosques seguía viéndolos de la misma manera que un jurado contempla a un asesino o que un trampero mira un gato montés —como criaturas de las que no conviene apiadarse, con las cuales es imposible tregua alguna, que hay que exterminar. [...] Puesto que el hijo del pionero estaba destinado a llevar la misma vida que su padre —una vida en que las principales relaciones eran las que se establecían con los indios— más valía, para su educación, no complicar las cosas y explicar claramente al muchacho lo que era un indio y lo que se podía esperar de él. Así, el pionero que en su juventud se mostraba ávido de saber[...] no escuchaba de sus maestros, los viejos cronistas del bosque, más que relatos sobre la mentira, la rapiña, el fraude de los indios, la trampa y la perfidia indias, la ausencia de conciencia moral en los indios, su sed de sangre, su diabolismo. Aprendía en la misma lección que había que amar a su hermano y odiar al indio." [1]

ESTEREOTIPOS: UNA NATURALEZA RUÍN

El odio y el desprecio de los indígenas desarrollados de ese modo en el hijo del aventurero de los bos-

[1] H. Melville, *The confidence man* (1857), Nueva York, 1954, pp. 163-165.

ques se apoyaba en una imagen del indio tan antigua como la llegada de los primeros colonos a Virginia y de los "peregrinos" del *Mayflower* a Nueva Inglaterra. La imagen negativa y estereotipada de los indios sigue paso a paso la historia de la inmigración europea y de la colonización del nuevo continente: es inseparable de ella. Después de los primeros colonos de Virginia y de las generaciones sucesivas de puritanos en Nueva Inglaterra, los primeros ciudadanos de los Estados Unidos nacientes se enfrentan, en el último tercio del siglo XVIII, a un pueblo del que se consideran en adelante como los únicos interlocutores, y pronto como los únicos amos. Inmediatamente después de su independencia, y libres de toda coacción británica anterior, los nuevos ciudadanos se dedican a la tarea de colonizar todo el continente. La joven nación, construida sobre principios ideológicos e institucionales, trata de dotarse de las bases territoriales que la volverán jurídica y culturalmente incuestionable. Negarles a los indios el derecho a ocupar las tierras so pretexto de que no las cultivaban equivalía a justificar la ocupación colonizadora. Negarles toda cultura y aun toda humanidad, era legitimar la apropiación jurídica del territorio por la nación norteamericana. Así, resulta lógico que una personalidad influyente como Hugh Henry Brackenridge, escritor y periodista de renombre instalado desde 1780 en la ciudad "fronteriza" de Pittsburgh donde las escaramuzas con los indios y las expediciones punitivas eran frecuentes, acompañe su relato de las *Atrocidades de los indios* de una lección sobre la "realidad" india y sobre la justa causa de los blancos. Le escribe a su editor:

"A este relato, adjunto algunas observaciones sobre esos animales, vulgarmente llamados indios [...] Habiendo tenido la oportunidad de aprender a conocer el carácter de esa raza por los actos que les veo cometer diariamente, me parece conveniente

decir algo acerca de su derecho a la propiedad del suelo y de la oportunidad de firmar tratados con ellos [...] En un artículo de 1777 ya había yo demostrado que su pretensión de la propiedad de un inmenso territorio en Norteamérica era absurda e inadmisible [...] ¿En qué se basa esta pretensión? En el derecho del primer ocupante. Imaginemos que un salvaje con la piel pintada de rojo y con una pluma atravesada en la nariz posó su pie en el vasto continente americano; un segundo salvaje, con las orejas adornadas con anillos y la nariz hendida como un cerdo, también posó su pie en el mismo territorio. Escuchemos al primer indio echarle un discurso al segundo pidiéndole que abandone el continente, pues él llegó primero, lo ocupó completamente y caza en él el bisonte y el alce de gran cornamenta. ¿Es justa esta exigencia, y el segundo salvaje debe por ello irse en su canoa en busca de un continente que no haya sido pisado nunca por nadie? [...] Se puede decir que la agricultura y el aprovechamiento de la tierra otorgan un derecho de propiedad sobre la misma. ¿Qué uso hace del suelo ese rebaño anillado, cebrado, moteado? ¿Acaso lo cultiva? [...] ¿Qué pensaría usted de la idea de acudir al lugar en que las bestias se reúnen para beber y dirigirse al gran búfalo para rogarle que le conceda un poco de tierra? [...] En lo que se refiere a los tratados de paz con esa raza, se puede oponer a esto varios argumentos: tienen forma humana, y quizá pertenecen a la especie humana, pero, en su estado actual, se parecen más bien al diablo [...] Las torturas que practican en el cuerpo de sus prisioneros justifica que se les extermine." [2]

Bestial o demoniaco, desprovisto de toda civilización o sumido en una cultura arcaica, el indio es

[2] H.H. Brackenridge, *Indian atrocities: narratives of the perils and sufferings of Dr Knight and John Slover among the indians* (1782), Cincinnati, 1867, pp. 62-72.

presentado en la mitología, el folklore y la literatura norteamericana como el obstáculo que la naturaleza o Satanás colocó en el camino del pionero para poner a prueba su valor, la mala hierba que hay que arrancar para que el suelo fructifique; es, en el mejor de los casos, el propietario abusivo de un territorio del que deberían apoderarse los Estados Unidos. Con su crueldad, sus gritos de guerra inarticulados, la perfidia de sus técnicas de combate, su canibalismo latente, los malos tratos que —en todos sus relatos— infligen a las mujeres y a los niños blancos, los indios de la imaginación de los blancos son la forma visible de los instintos más bajos, más odiosos de la humanidad, los mismos que la cristiandad y la civilización occidental combaten sin cesar. El indio del relato norteamericano cristaliza tanto la violencia externa de las fuerzas naturales como lo oscuro y lo incontrolable que el occidental encierra en sí mismo. Espejo mágico del hombre blanco, el indio le refleja una imagen de él mismo que quiere negar, que debe destruir, y que, por el contrario, refuerza para oponerle su propia visión de sí mismo. Describir el salvajismo de los indios era objetivar, y por ende volver *otro* su propio salvajismo; era diferenciarse de ese salvajismo por la afirmación de su contrario, la civilización; era purgar su universo de toda huella de lo que podía asemejar al blanco y al indio. Así, el estereotipo del indio siempre operó por dicotomía, oponiendo una cultura a otra, o más bien la cultura euroamericana a la ausencia de cultura, al salvajismo.

EL NOBLE SALVAJE

Sin embargo, el estereotipo no siempre es negativo. Suele suceder a menudo que dos imágenes coexistan simultáneamente, ambas excesivas, ambas dicotómicas. En efecto, el indio también está presente en el sueño milenarista de los norteamericanos. Se convierte entonces en la criatura de antes de la caída, el ser de inocencia que vive en perfecta armonía con una naturaleza paradisiaca. Afanosos por dar un valor moral a la nueva nación, los poetas del siglo XVIII cantan la fecundidad, la armonía, la vitalidad del continente aún virgen:

> "¡Cuán encantadoras escenas atraen la mirada
> a lo largo del curso tumultuoso del salvaje Ohio!
> Allí reina la Naturaleza, cuya obra prevalece
> sobre los más osados dibujos que el arte pueda [trazar."[3]

En esos *campos elíseos,* retozan *alegremente jóvenes hamadríadas,* en tanto que el noble salvaje goza en plena quietud de los favores que Dios puso en su camino: "Las plantas comestibles surgen espontáneamente bajo sus pies. El salvaje come abundantemente las carnes que le gustan; bebe lo que prefiere, y recibe todo cuanto brinda la naturaleza."[4] En ese entorno sublime y benéfico, el hombre "natural" revela su cándido ser:

> "¡Oh simplicidad y verdad divinas, amistad sin disfraz ni engaño, hospitalidad desinteresada, pureza natural inalterada por los refinamientos del artificio!"[5]

El buen salvaje grato a Rousseau del otro lado del Atlántico es, para el norteamericano de la Ilustración, el garante de la pureza del nuevo continente frente a la corrupción de las viejas naciones. Sus virtudes se transmiten a los tránsfugas de Europa en el sueño escatológico que funde en una armoniosa unidad la naturaleza y los hombres. La pintura *ingenua* del siglo XVIII permite visualizar la fanta-

[3] P. Freneau, "On the emigration to America and peopling of the Western Country", *Poems,* ed. 1929, p. 93.
[4] *American Magazine,* mayo de 1792.
[5] W. Bartram, *Travels through North and South Caroline, Georgia, East and West Florida,* Filadelfia, 1791.

sía: por ejemplo, el cuadro de Edward Hicks, *The peaceable kingdom,* que conmemora los tratados firmados por William Penn con los Delawares (prácticamente los únicos que fueron firmados honradamente y observados rigurosamente), reúne, en un fondo de naturaleza exuberante, a los firmantes —*Penn y sus amigos en una noble actitud* y el grupo de *indígenas igualmente nobles.* En el primer plano, ejecutados con gran precisión, los animales de la profecía de Isaías —el lobo y el cordero, el leopardo y el cabrito, la oveja y el león— rodean a dos niños. *Los animales, la naturaleza, los europeos, los indígenas norteamericanos son transfigurados juntos en un universo de armonía celestial.*[6]

Ya figure al diablo o a la criatura mitológica, el indio no es, a menudo, en la literatura y la pintura del siglo XVIII, sino un símbolo o una metáfora. Es la conciencia del hombre blanco o su terror, es la encarnación de sus sueños más fantásticos. Cuando en el siglo XIX se aceleró la conquista del Oeste y las luchas se volvieron más crueles y más destructoras, la imagen del indio, no obstante más cercano, siguió siendo poco realista. En adelante ni dios ni diablo, el indio reviste la identidad del noble guerrero. El genocidio, iniciado con toda conciencia a partir de mediados del siglo, toma el nombre de "guerras indias". La superioridad tecnológica de las tropas norteamericanas se olvida en aras de la descripción del enfrentamiento entre combatientes valerosos; el soldado norteamericano, que pronto cuenta con el fusil de repetición e incluso con la ametralladora (como en Wounded Knee en 1890), sólo debe su victoria al arrojo que opone al noble jefe indio rodeado de sus feroces guerreros. Cuando el gran jefe se rinde a los blancos, es en una sublime renuncia a su salvajismo, después de una derrota aureolada de dignidad trágica. Así, pese a la suerte miserable que le fue reservada luego, Chief Joseph, el dirigente de los Nez Percés, permanece, en la saga del Oeste, como el ejemplo admirable del "guerrero estoico en la derrota". Rara vez se cuenta su habilidad para eludir al ejército enviado contra él en 1877, el encierro de su tribu en Fort Leavenworth en Kansas, después de su captura. En cambio, el discurso que pronunció al rendirse se sigue ofreciendo a la admiración del pueblo norteamericano:

"Digan al general Howard que conozco su corazón. Lo que antaño me dijo, lo guardo en mi corazón. Estoy cansado de combatir. Nuestros jefes están muertos. Looking Glass está muerto. Toohoolzote está muerto. Los viejos están muertos [...] ¡Escúchenme, jefes míos! Estoy cansado; mi corazón está triste y enfermo. A partir del punto en que está ahora el sol, dejo de combatir para siempre."[7]

La leyenda del noble guerrero indio es demasiado halagadora para su adversario norteamericano para ser abandonada cuando cesan los combates. Perdura en las películas de Hollywood, al relatar las luchas gloriosas que marcan la conquista del Oeste o los combates desgarradores de la guerra de secesión en la que el indio es representado en su doble imagen —valeroso para las tribus aliadas al protagonista simpático, traidor y feroz cuando se trata de las tribus aliadas al lado adverso. Pero el indio también está presente en la historia internacional. En las películas sobre la segunda guerra mundial, siempre está, señala Vine Deloria, el portavoz Sioux Oglala, "un Návajo, un Comanche, un Cherokee o un Sioux que, saliendo de ninguna parte en el momento más dramático agarra el telé-

[6] W.R. Comstock, "On seeing with the eye of the native European", en *Seeing with a native eye, essays in native American religion,* W.H. Capps (comp.), Nueva York, 1976.

[7] Citado en "An indian's view of indians' affairs", *North American Review,* vol. 269, abril de 1879.

fono y comunica, en unas cuantas frases breves y misteriosas, una gran cantidad de información a los hombres de su tribu (que se encuentran, como por casualidad, a la derecha del general), de tal modo que el pelotón en dificultad es salvado por las unidades combatientes que, a miles de kilómetros de allí, captan de inmediato el peligro de la situación [...] Los indios eran el ejército secreto de los norteamericanos contra las fuerzas del mal. El guión les atribuía un galimatías primitivo; lo que volvía visibles a los indios era su extrañeza, y no su humanidad." [8]

LA NUEVA IMAGINERÍA

Es indudable que desde hace unos diez años se ha hecho un esfuerzo por eliminar los estereotipos adjudicados a las otras minorías, pero el indio sigue siendo extraño porque se le sigue describiendo en términos de salvajismo. Junto con las onomatopeyas los aullidos bestiales y la ingenuidad que le atribuyen las películas destinadas al público en general, los manuales escolares refuerzan la imagen de primitivo, empleando una semántica insidiosa. Un libro sobre los indios de California, *The California Indian days,* destinado a los niños de las escuelas, no sólo no tiene en cuenta las informaciones contenidas en libros de etnología como los de Alfred Kroeber [9] y distorsiona los hechos, sino que emplea sistemáticamente un lenguaje desvalorizador para describir a los indígenas. Su modo de vida es calificado, con la mayor gentileza, de *simple;* sus moradas, a las que se les atribuye la misma "simplicidad", son *chozas;* se dice que su alfarería está *bastante bien hecha* (¡para gente tan simple!), a su cultura siempre se le llama *costumbres* o *usos;* sus danzas sagradas son descritas como *salvajes;* para evocar a las poblaciones seminómadas, se dice que *erraban,* que *vagabundeaban* o que *recorrían el territorio,* sugiriendo una actividad sin meta ni racionalidad, entregada meramente a los instintos.

Aunque sólo está implícita, la analogía con la animalidad se insinúa en casi todos esos libros populares, o por lo menos la idea, bien establecida por "el venerable padre de la antropología norteamericana", Lewis Morgan, que "la sociedad india entraña un vicio fatal, el de la ausencia de un espíritu de progreso" [...] Morgan escribía al final del siglo pasado: "No hay, en los indios, ni progreso, ni invención, ni crecimiento de una sabiduría política. Los indios conservan las formas antiguas. Permanecen apegados a las viejas costumbres." [10]

Aún hoy día, los documentales filmados en las reservas y los artículos de la prensa de gran difusión, a pesar del sincero afán de describir las condiciones miserables de la minoría india, dan a entender que los verdaderos responsables de esta situación deplorable son los propios indios que escogen ese modo de vida porque son incapaces de adaptarse al mundo moderno. Los espectadores y los lectores actuales siguen pensando que los indios son los vestigios de un mundo arcaico, decadente, en vías de desaparición.

La historia, incluso la erudita, también contribuyó a ocultar, a falsificar y a despersonalizar a los indígenas a los ojos de los blancos. Ya sea que

[8] Vine Deloria, *We talk, you listen,* p. 36, Nueva York 1970.

[9] L.J. Bean, "The language of stereotype, inaccuracy distortion", en *The American indian reader. Education* J. Henry (comp.), San Francisco, 1972, pp. 135-145.

[10] Citado por H.E. Fey y D'Arcy McNickle, *Indians and other Americans,* Nueva York, 1959, ed. rev. 1970, p. 32.

se haya olvidado, como lo hizo Arthur M. Schlesinger, mencionar la presencia de los indios en la historia del pueblo norteamericano,[11] ya sea que se haya predicho demasiado o incluso deseado la desaparición de los indígenas,[12] o bien que se haya generalizado apresuradamente al conjunto de las tribus las características de unas cuantas: de George Bancroft, el "Michelet norteamericano", a Robert Buley, el premio Pulitzer de 1964, numerosos historiadores explican la decadencia amerindia por el carácter *violento, vindicativo, perezoso* de los indígenas, por su inutilidad, en resumen, en la marcha de la humanidad.[13] El error de Cristóbal Colón, que no quiso ver en los Arawaks de San Salvador más que a los habitantes de la India donde debía desembocar su sueño, fue fatal e irreversible. Un velo cubrió desde entonces la identidad de los amerindios.[14]

Desde hace algunos años, sin embargo, ha surgido una corriente nueva que descarta la imagen tradicional del indio primitivo, bestial, poseído por el mal. Los etnohistoriadores consideran las "aportaciones" indígenas a los colonos con el término de aculturación y destacan la influencia recíproca de ambas civilizaciones.[15] No obstante, las trampas de la generalización no logran ser eludidas del todo. No cabe duda que el indio de la literatura contemporánea ha sido rehabilitado, pero eso no le ha permitido recuperar su ser. De la descripción del

[11] A.M. Schlesinger, jr., *The age of Jackson*, Boston, 1945.

[12] Cf. F. Parkman, *The conspiracy of Pontiac* (1851), Boston, 1909, I, p. 48.

[13] G. Bancroft, *History of the United States of America*, Nueva York, 1893 y R.C. Buley, *The old Northwest*, 2 vols., Boomington, 1964.

[14] F.W. Turner, Introducción a *The portable North American indian reader*, Nueva York, 1974, p. 6.

[15] Véase F. Jennings, *The invasion of America. Indians, colonialism and the cant of conquest*, 1975 y Gary Nash *Red, white and black. The peoples of early America*, 1974

indio Pueblo "apolíneo" por la antropóloga Ruth Benedict,[16] a la simpatía de los ecologistas y al mimetismo de los hippies que creyeron encontrar un modelo de vida en las costumbres que atribuían a los indígenas de antaño, el mundo occidental —y a veces los propios indios por táctica— desarrolla nuevos estereotipos tan engañosos como los antiguos. Así, los indios son presentados como los primeros ecologistas, como pacifistas que, orillados a la guerra, se negaban sin embargo a matar, como demócratas o anarquistas modelo o también como comunistas naturales. Se les atribuye, por último, una profunda sabiduría, una comprensión del universo que sobrepasa la de la ciencia.[17]

Todas esas hipótesis contienen una parte de verdad; pero son falseadoras en la medida en que se apoyan en procedimientos de exageración y de generalización. Esto se debe a que son las armas del combate ideológico que se lleva a cabo en nuestros días en las sociedades occidentales, presas de dudas sobre sí mismas. Una vez más, como en los siglos pasados, como en la época de las Luces en que el buen salvaje era un instrumento para la crítica de la civilización europea, el indio es sobre todo un pretexto, una construcción mental, un reflejo del espejo del mundo simbólico de los blancos.

MÁS ALLÁ DEL ESPEJO

Los amerindios se niegan, sin embargo, a dejarse encerrar en los estereotipos. Tratan de dar a conocer al mundo lo que son realmente, y cuál es la naturaleza de su combate.

[16] Ruth Benedict, *Patterns of culture*, Nueva York, 1934.

[17] F.W. Turner, *op. cit.*, pp. 10-11.

"Los indios probablemente son invisibles a causa de la enorme cantidad de informaciones falsas acerca de ellos. La mayoría de los libros sobre los indios tratan un tema esotérico y abstracto del siglo pasado. Los libros contemporáneos son esencialmente obra de los blancos que tratan de resolver el 'problema indio'. Entre esos dos extremos vive un pueblo dinámico con una estructura social original y que sólo pide ser liberado de una opresión cultural."[18]

Y en primer lugar, el continente americano y los pueblos que lo ocupaban *no* fueron descubiertos por Cristóbal Colón. Refutando la tesis del descubrimiento que constituye el fundamento ideológico de la colonización europea y de la apropiación de las tierras indias, el pintor y escritor Cherokee 'yonv'ut'sisla (Oso ardiente), mejor conocido bajo el nombre de William Meyer, recuerda que otras exploraciones precedieron las de los hombres del Renacimiento en el continente americano: en 458, unos sacerdotes budistas provenientes de las regiones del actual Afganistán llegaron probablemente hasta Alaska. En el siglo x, unos marinos noruegos precedieron en Groenlandia la colonia que se mantuvo allí ulteriormente hasta el siglo xiv. Además, si cabe hablar de descubrimiento, su mérito pertenece a las migraciones de los antepasados de los propios indios:

"Colón *no* descubrió América. ¿Se puede acaso 'descubrir' un continente que ya está ocupado por un número considerable de pueblos, que gozan por lo demás de culturas bastante desarrolladas para atestiguar cierto grado de 'civilización'? La visión limitada de los viajeros europeos les proporcionaba el mismo orgullo que a los norteamericanos del siglo xx sus prejuicios actuales [...] ¿La explotación justifica la pretensión del 'descubrimiento'? Podemos dudarlo."[19]

[18] Vine Deloria, *Custer died for your sins,* Nueva York, 1969.

La noción de "descubrimiento", que justificó la apropiación de las tierras indias, la expulsión de las tribus, su encierro en las reservas y hasta el genocidio, era una noción de triple contenido. Significaba la llegada a tierras nuevas, aún no explotadas por los europeos, pero también la ocupación de un lugar vacío de otros hombres, y el aprovechamiento de territorios que hasta ese momento eran vírgenes. Si bien, desde los libros de J.H. Parry y de S.E. Morison,[20] se ha invalidado la primera tesis reconociendo que el "descubrimiento" de Cristóbal Colón tan sólo lo era para los europeos del Renacimiento, los demás aspectos del mito del descubrimiento, el del continente vacío y el del salvajismo, siguen siendo difíciles de destruir.

UN CONTINENTE HABITADO

Y sin embargo, los trabajos realizados desde hace unos diez años por arqueólogos, paleontólogos y antropólogos muestran que el continente no estaba subpoblado ni era virgen cuando los europeos emprendieron su conquista. América nunca fue, ciertamente, lo que el puritano William Bradford decía de ella en 1620, y que fue comúnmente aceptado hasta nuestros días: "vastas regiones vacías de hombres que, a pesar de ser fértiles y propicias a la habitación, están desprovistas de habitantes civilizados y ocupadas tan sólo por algunas bestias salvajes que recorren el país de arriba abajo y difieren

[19] W. Meyer ('yonv'ut'sisla), *Native Americans. The new indian resistance,* Nueva York, 1971, pp. 11-13.

[20] J. H. Parry, *The age of reconnaissance.* Cleveland. 1963.

muy poco de los animales salvajes que hacen lo mismo".[21]

Comparable a la Europa medieval por su densidad, se piensa que el continente americano contaba con cien millones de personas, de las cuales *de diez a doce millones* —y no *un* millón como sostuvieron durante mucho tiempo los etnólogos más eminentes—[22] habitaban en el territorio de los actuales Estados Unidos. Únicamente en California, que supuesta y erróneamente tan sólo albergó unos cuantos pueblos primitivos, la población ascendía, antes del siglo XVI, a unas trescientas mil personas.[23]

A pesar de ser un continente relativamente nuevo, puesto que el hombre llegó ya como *homo sapiens,* América no esperó a los colonos europeos para ser "habitada". Los antepasados de los amerindios, procedentes de los confines de Siberia durante la glaciación de Würms que les permitió cruzar el istmo que formaban en el estrecho de Behring las tierras emergidas, ocuparon el continente en un período que la ciencia actual sitúa por lo menos hace veinticinco mil años. Paulatinamente, a medida que una cultura sucedía a otra, los paisajes fueron modelados por el hombre y el hombre se adaptó a su entorno.

¿QUÉ ES UN INDIO?

I

¿Qué es un indio americano? Es —responde Luther

[21] W. Bradford, *Of Plymouth plantation* (1620), Nueva York, 1962, p. 40.

[22] W.R. Jacobs, "The tip of an iceberg: precolumbian indian demography and some implications for revisionism", *William and Mary Quarterly,* 3a. serie, XXXI, 1974, pp. 123-132.

[23] S.F. Cook, *The population of the California indians. 1769-1970.* Berkeley, 1970.

Standing Bear— un hombre que pertenece, por su biología y por su cultura, al continente americano:

"El personaje del indio americano, tocado de plumas y envuelto en una manta llegó a simbolizar el continente americano. Fue modelado y esculpido a lo largo de los siglos por la misma mano que formó las montañas, los bosques y las llanuras, y que dibujó el curso de los ríos...

"Además de adaptarse físicamente, el hombre adaptó sus artes y su técnica. Y el cuerpo tenía un alma, modelada también por la mano del maestro de la armonía. De su manera de concebir la vida, el indio sacaba una gran libertad así como un amor intenso y cautivador por la naturaleza, un respeto de la vida, una fe enriquecedora en el poder supremo, y unos principios de verdad, de generosidad, de equidad y de fraternidad que le servían de guías en sus relaciones con el prójimo.

"Por su filosofía y su arte, el indio perpetuaba su identidad. Por su vida —su lucha, sus fracasos, su meditación, sus experiencias, sus aspiraciones, sus realizaciones, hizo de sí mismo una prueba imborrable— una prueba que puede ser ignorada, y que lo fue a menudo, pero que jamás fue totalmente destruida...

"Me atrevería a decir que el hombre que se sentaba en el suelo en su *tepee* para meditar sobre el sentido de la vida, que comprendía el nexo que existe entre todas las criaturas y que sabía que él mismo estaba en unidad con el conjunto del universo, se compenetraba con la verdadera esencia de la civilización...

"Se da toda clase de falsas razones para excusar la opresión en la que se sigue manteniendo al indio. Una de las más corrientes es que todavía no está dispuesto a aceptar la sociedad del hombre blanco y a mezclarse en ella. Pero ése no es el problema. No se trata de que el indio adopte los rasgos de la raza blanca —eso sería nefasto para ambas razas.

¿Quién puede decir si los usos de los blancos son buenos para los indios? ¿Quién puede adjudicarse la facultad de juzgar los valores indios y de sustituirlos por otros valores? ¿El orden social de los blancos es acaso tan armonioso como para merecer el respeto de los indios? ¿Es prudente exigir que los indios adopten formas sociales que les son ajenas? Los indios son los únicos que pueden responder a ello. Pero nuestros hermanos blancos deberían más bien adoptar otro punto de vista. Deben considerar el mundo de los indios como un mundo humano; deben reconocer a los indios los derechos humanos. De ese modo restituirán una parte de humanidad a su propia sociedad." [24]

Más allá de "la esencia de la civilización", o de la "esencia del indio" tal como la describe Luther Standing Bear para oponerla al mundo de los blancos, la realidad de las poblaciones indígenas de América es múltiple y compleja:

"Indio: la palabra fue creada por nosotros [los blancos], no por él. No es un indio sino desde hace quinientos años. Durante por lo menos veinticinco mil años, fue un Ottawa, un Dakota, un Shoshone, un Cherokee —o algún otro de los cientos de pueblos que ocuparon este continente." [25]

Todavía hoy, la minoría indígena de los Estados Unidos sólo se designa como "india" con relación a la sociedad mayoritaria o para connotar la historia de la colonización del continente por los europeos. Cada uno de los individuos considerados como indios se define, ante todo, por su pertenencia a un grupo, a un clan o a una tribu particular. Entre unos y otros grupos, se estima que se hablaron de mil a dos mil lenguas. La mayoría escapó a los etnolin-

[24] L.S. Bear, *Land of the Spotted Eagle,* Boston, 1933, cap. IX.

[25] E. Cahn y D. Hearne (comps.), *Our brother's keeper. The indian in white America,* Nueva York, 1975, p. vii.

güistas que recuentan, para Norteamérica, doscientas. Se las reagrupa en una docena de familias (cada una tan distinta una de otra como el semítico del indoeuropeo), y, dentro de cada familia, las lenguas difieren tanto una de otra como el inglés y el ruso.[26] A esta variedad lingüística se añaden, sin concordar siempre, una diversidad de culturas, de modelos de subsistencia, de formas de organización social y política. Semejantes por su patrón genético,[27] las poblaciones indígenas de las dos Américas desarrollaron, sin embargo, tipos físicos, modos de vida, visiones del mundo que asombran por su variedad.

Ya no es posible diferenciar los grupos amerindios contemporáneos según las "áreas culturales" en que se repartían antes de la llegada de los europeos. De un océano a otro, las culturas originales sufrieron profundas modificaciones con el tiempo y bajo la influencia de los europeos. Pero el carácter particular de esas culturas subsiste, y la memoria colectiva de los Kiowas, de los Návajos o de los Shawnees conserva las huellas de las antiguas culturas a las que se les suma un sedimento que, a la vez que transformó el fondo primitivo, preservó su antigua originalidad. Cuando adoptaron el caballo para la gran caza del bisonte, las tribus de las praderas no se volvieron más semejantes a los españoles que lo habían importado a América que entre sí, aunque todas (Sioux, Cheyennes, Arapahos, Kiowas) vieron sus antiguas culturas transformadas por la introducción del caballo y de las armas de fuego, y desarrollaron una "cultura del bisonte" diferenciada. En nuestros días, la compra de un refrigerador o de un aparato de televisión, que acompaña una modificación del modo de vida, no

[26] H. Marx (comp.), *The American indian. A rising ethnic force,* Nueva York, 1973, p. 12.

[27] A.W. Crosby, jr., *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492,* Westport, 1972, pp. 22-23.

provoca forzosamente una "mejora" de los indios ni en todo caso la pérdida de la identidad particular. Los Mohawks, por ejemplo, una de las tribus iroqueses más aculturadas, viven en su mayoría en Brooklyn y trabajan en Nueva York como empleados o como "carpinteros del acero" en los rascacielos o los puentes colgantes.[28] Pero regresan a sus reservas para las grandes celebraciones. Educados muy a menudo en las escuelas de misioneros católicos o protestantes, siguen adhiriéndose a la religión de la Larga casa.

"Mi religión es la de la Larga casa", dice Lisa Barrajanos, una joven que quiere ser Mohawk por haber sido educada en su infancia por una abuela Mohawk, a pesar de ser de ascendencia semijamaiquina. "En la escuela católica, las monjas nos contaron que no teníamos religión, pero nosotros, los Mohawks, tenemos la religión de la Larga casa. Cuando fui al Oeste, a una 'escuela de supervivencia', me quisieron hacer practicar el rito de sudación sioux. Pero nosotros, los Mohawks, tenemos un rito de sudación diferente. Me es imposible conformarme al de los Sioux." [29]

Aun si un gran número de lenguas se perdió, si incluso tribus enteras desaparecieron sin dejar rastros, la mayoría de los supervivientes se empeñan en conservar la memoria colectiva. Aunque casi siempre transmitidos en inglés, los mitos, las leyendas, los cantos o los poemas recibidos de los ancianos traducen, en los descendientes, el sentimiento de pertenencia a una "nación" particular, ya se exprese por la nostalgia o el constructivismo. Las formas de afirmación de la identidad varían, a su vez considerablemente, de una tribu a otra y según los individuos. En ese Kiowa, tan "norteamericanizado"

[28] E. Wilson, *Apologies to the Iroquois;* tr. fr., *Pardon aux Iroquois,* París, 1976.

[29] Entrevista de la autora con Lisa Barrajanos, Nueva York, 1978.

que nunca conoció la lengua de sus antepasados y nunca participó en los antiguos ritos, nació la necesidad de volver a los Black Hills para recobrar el recuerdo emocionante de un mundo caduco, pero que conserva vivaz en su memoria:

"UNA PALABRA SIN LLAMADA"

"Una oscura bruma se extendía sobre los Black Hills y la tierra era como de hierro. Divisé la Torre del Diablo que parecía alzarse hacia el cielo como si fuera el principio de los tiempos, el momento en que el núcleo de la tierra acababa de abrir la corteza, y el mundo acababa de empezar a moverse. Hay ciertas cosas en la naturaleza que engendran en el hombre una maravillosa quietud; la Torre del Diablo es una de ellas. Hace dos siglos, los Kiowas crearon en ella una leyenda.

"Mi abuela contaba: 'Ocho niños jugaban juntos, siete hermanas y un hermano. De pronto, el muchacho enmudeció; se puso a temblar y a correr a gatas. Sus dedos se transformaron en garras y su cuerpo se cubrió de piel. Un oso había tomado el lugar del muchachito. Las hermanas aterradas huyeron y el oso las persiguió. Llegaron al tronco de un gran árbol que les ordenó treparse a él, elevándose en seguida por los aires. El oso quería matarlas, pero se hallaban fuera de su alcance. Finalmente, las siete hermanas fueron llevadas al cielo donde se convirtieron en las estrellas de la Osa Mayor.'

"Desde ese momento, y mientras dure la leyenda, los Kiowas tienen parientes en el cielo nocturno [...] Cualquiera que fuese la precariedad de su existencia, cualesquiera que fuesen sus sufrimientos pasados o futuros, habían encontrado un camino fuera de la soledad.

"Mi abuela tenía una veneración por el sol, un

respeto sagrado que los hombres de nuestros días han perdido [. . .] Siendo niña, había asistido a la Danza del Sol. Tenía siete años en 1887 cuando se celebró la última Danza del Sol kiowa en el Washita River, cerca de Rainy Mountain Creek. El bisonte se había ido de allí. Para consumar el sacrificio tradicional —plantando la cabeza de un bisonte sobre el árbol sagrado—, se envió a un grupo de ancianos a Texas para tratar de conseguir un animal. Tenía diez años cuando los Kiowas se reunieron por última vez. No pudieron encontrar ningún bisonte; tuvieron que contentarse con suspender unos viejos restos sobre el árbol sagrado. Pero antes de que pudieran empezar a danzar, fueron dispersados por un regimiento de soldados que acudieron de Fort Still. Después de que su principal acto de fe fue prohibido sin razón, habiendo visto los rebaños salvajes exterminados y dejados a que se pudrieran bajo el sol, los Kiowas abandonaron para siempre el árbol sagrado. Esto sucedía el 20 de julio de 1890 en el gran meandro del Washita. Mi abuela estaba allí. Sin amargura, pero hasta el final de su vida, llevó consigo la visión del deicidio.

"Ahora que ya sólo existe en mi memoria, vuelvo a ver a mi abuela en sus actitudes familiares: de pie, cerca de la estufa de leña en las mañanas de invierno, volteando la carne en la gran sartén de hierro colado, o sentada en la ventana sur, inclinada sobre su bordado de cuentas. La recuerdo sobre todo rezando. Pronunciaba largas plegarias vagabundas, oraciones de pena y de esperanza, ella que había visto tantas cosas. La última vez que la vi rezar era de noche; estaba de pie cerca de su cama, desnuda hasta la cintura; el resplandor de la lámpara de querosén parpadeaba sobre su piel oscura. Sus largos cabellos negros, que siempre estaban trenzados durante el día, se desparramaban sobre su espalda y su pecho como un chal.

"No hablo kiowa y nunca comprendí el sentido de sus plegarias, pero tenían una resonancia trágica. Su oración comenzaba en un tono agudo que se ensombrecía y caía el silencio cuando se agotaba su soplo. Volvía a empezar una y otra vez, con el mismo esfuerzo intenso, y siempre con una especie de llamada inexpresada en la voz humana. Así transportada en la luz vacilante en medio de las sombras del cuarto, parecía fuera del alcance del tiempo [. . .]

"Hace tiempo había mucha animación en la casa de mi abuela, muchas idas y venidas, festividades y charlas. Durante el verano, la gente se reunía y se divertía. Los Kiowas son un pueblo del verano; cuando la estación vuelve y la tierra se calienta y revive, los Kiowas no pueden estarse quietos. Los viejos visitantes que acudían a casa de mi abuela cuando yo era niña estaban hechos de bronce y de cuero. Se mantenían muy derechos. Llevaban grandes sombreros negros y amplios guardapolvos brillantes que chasqueaban con el viento. Algunos se arreglaban cuidadosamente el rostro y exhibían las huellas de antiguas cicatrices. Eran como un consejo de viejos señores de la guerra, reunidos para recordar lo que habían sido [. . .] Ahora, los cuartos están llenos de un silencio fúnebre, de la interminable estela de una palabra sin llamada. Los muros se han cerrado en la casa de mi abuela." [30]

Para los Kiowas, como para los Pawnees y para muchas otras tribus que vivieron el desarraigo, el lugar de la memoria colectiva está distante; las religiones antiguas sólo sobreviven en la evocación por los ancianos. Otros, más afortunados, como los Hopi, los Návajos o los Sioux Oglalas pueden perpetuar su cultura en los lugares mismos en que viven hoy día. ¡Pero qué diferencia entre estos

[30] S. Momaday, *The way to Rainy Mountain*, Albuquerque, 1969, pp. 578-580.

mismos! Los Sioux adoptaron el culto reciente del peyote; los Návajos asistieron a la degradación de los rituales de la pintura tradicional sobre arena bajo la influencia de los turistas y de los etnólogos que las petrificaron en piezas de museo, mientras que sus cercanos vecinos, los Hopi, conservaron vivas las ceremonias y el simbolismo de las *katchinas*.

UNA HISTORIA MÚLTIPLE

Diversificadas por sus antiguas culturas y por sus condiciones actuales, las tribus amerindias también vivieron de manera diferente su encuentro con los blancos. Todas acabaron por toparse con el colonizador, todas sufrieron su opresión, pero en momentos diferentes de su existencia, y según modalidades que permitieron a unas resistir más tiempo y sobrevivir, y que precipitaron a otras en una decadencia precoz y definitiva.

A lo largo de la costa del Atlántico, las primeras relaciones entre los indígenas y los colonos no siempre fueron conflictivas. Relaciones comerciales, influencias culturales mutuas permitieron que las tribus conservaran durante algún tiempo su autonomía. Pero en cuanto la inmigración europea se intensificó y los europeos empezaron a explotar la tierra, las posesiones de los amerindios fueron roídas paulatinamente, y la relación de fuerzas se invirtió. En la competencia entre potencias europeas, los amerindios perdieron poco a poco el papel de árbitros y de auxiliares codiciados para verse oprimidos por todas las partes. Desde el siglo XVIII, las tribus de la costa se vieron reducidas a unos cuantos fragmentos de población.

Alrededor de los Grandes Lagos y en las llanuras, los caballos dejados por los primeros exploradores españoles habían transformado muy pronto las culturas agrarias seminómadas en una cultura muy móvil basada en la caza montada del bisonte. Cuando los colonos emigraron a las llanuras, las tribus defendieron con denuedo sus territorios hasta su derrota final a fines del siglo XIX. Sin embargo, lograron mantener lo esencial de sus tradiciones culturales —sus lenguas, sus ritos religiosos, su organización.

En California, la colonización minera se acompañó desde un principio de la violencia exterminadora. La cacería de indios, considerada como un deporte, no dejó subsistir más que unos cuantos grupos dispersos y empobrecidos de las tribus originales. Más al norte, las tribus de la costa del Pacífico sólo estuvieron expuestas a las compañías de comercio de pieles. Conservaron durante mucho tiempo su independencia, hasta que, en el siglo XX, se les impugna el disfrute de sus lugares de pesca y de sus bosques.[31]

Así, las diversas "naciones" indias sufrieron el asalto de los blancos en momentos diferentes, y por lo tanto no todas fueron afectadas de la misma manera ni con la misma virulencia. La leyenda del *Vanishing Indian*, en particular, que anunciaba la desaparición de los indígenas, no resultó exacta para todos. En efecto, algunas tribus como las de los Massachusetts entre las primeras alcanzadas por los colonos, desaparecieron bajo los embates de las epidemias, de las guerras mortíferas o de la asimilación. Algunas de ellas se vieron reducidas a unos cuantos miembros, como los Mandanos que, después de la epidemia de viruela de 1837, pasan de 1 600 a 31 personas. Para el conjunto del continente septentrional, de los diez o doce millones

[31] E.B. Leacock y N. O. Lurie, *North American indians in historical perspective*, Nueva York, 1971, pp. 7-10.

que habían precedido la inmigración europea, no quedan más de seiscientas mil personas en 1800, y el censo federal tan sólo recuenta doscientas treinta mil en 1890.[32] Estos hechos parecen dar la razón a los observadores que, como Alexis de Tocqueville en 1831, predecían "el futuro probable de las tribus indias que habitan el territorio poseído por la Unión. Estos salvajes no sólo retrocedieron: están destruidos. A medida que los indígenas se alejan y mueren, en su lugar acude y crece un pueblo inmenso [. . .] Ya no había patria para ellos, pronto dejará de haber pueblo [. . .] Creo que la raza india está condenada a perecer".[33]

UN MILLÓN DE INDIOS

Y sin embargo, en 1970, existen todavía 467 tribus y bandas. El ascenso demográfico, espectacular a partir de 1920, sigue progresando gracias a una tasa de natalidad inigualada en los Estados Unidos. Censados como indios con base en su declaración de pertenencia, los ochocientos mil amerindios, aproximadamente, inscritos en los registros federales siguen teniendo una vigorosa conciencia de su identidad. Muchos, sin por ello estar forzosamente fundidos en la población general, escapan a los agentes del censo; de tal modo que se puede estimar en más de un millón, quizá un millón y medio, la población amerindia actual en el territorio de los Estados Unidos. A estas cifras se añaden otras, aún menos precisas, relativas a los migrantes de origen

[32] *Historical statistics of the United States, from colonial times to 1957,* Washington, U.S. Bureau of Census, 1960.

[33] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* París, 1951, vol. I, pp. 336 y 342. [Trad. esp., *La democracia en América,* México, FCE, 1978.]

mexicano que reivindican una ascendencia y una cultura indias. La resistencia del grupo manifestada por una tasa elevada de natalidad y un crecimiento demográfico —contrariada, sin embargo, por una gran mortalidad infantil, una reducida esperanza de vida y la política de esterilización forzada emprendida por el gobierno federal para enfrentar la pobreza— no es sino uno de los múltiples aspectos de la resistencia y de la voluntad de vivir de los indios. Más allá de sus diferencias intertribales, los amerindios se afirman como un pueblo por oposición a la sociedad dominante:

"Nuestro pueblo vive en este continente desde hace decenas de miles de años. Hemos vivido en armonía con la naturaleza. En nuestras culturas, el respeto a la vida en todas sus formas, el respeto a las personas y a las comunidades eran valores primordiales. Nuestras sociedades y nuestras naciones (o 'tribus') reposan sobre una estructura familiar. No tenemos familias 'nucleares'; incluimos en la familia cercana los abuelos, los tíos y tías y los primos hermanos. La familia extensa comprende a los primos segundos, etc. Basadas en la familia cercana, nuestras sociedades se organizan en clanes, en bandas y finalmente en naciones (o tribus). Resulta claro que nuestras familias son el elemento básico, el elemento clave de nuestra existencia. Este sistema nos funcionó bien, no engendró conflictos con otros pueblos y estaba en armonía con nuestra Madre Tierra. Así, hemos comprobado que otros sistemas, cuando nos eran impuestos, no nos convenían. El gobierno de los Estados Unidos [. . .] en connivencia con las iglesias y otras organizaciones privadas, llevó a cabo una política continua de destrucción de nuestros valores y de nuestras estructuras culturales. Hoy, esta política se realiza de manera implícita en forma de un intento por destruir nuestras familias, especialmente por medio de la

esterilización y del desplazamiento de los niños." [34]

Los militantes del International Indian Treaty Council denuncian la esterilización forzada (según diversas estadísticas, el 24% de las mujeres indias habrían sido esterilizadas) como una forma apenas velada de genocidio. La separación de los niños indios de sus familias, en cambio, procede de preocupaciones sociales indudables por parte de las autoridades federales —pero que son igualmente nocivas pues manifiestan una profunda incomprensión de la sociedad mayoritaria por los valores y las estructuras amerindias. So pretexto de condiciones sanitarias defectuosas, de viviendas demasiado exiguas, o incluso de una atmósfera psicológica y moralmente nefasta, los trabajadores sociales desplazan a los niños de las reservaciones y los confían a familias blancas con ganas de adoptarlos o a orfelinatos. Ahora bien, como señala Pat Ballenger, una asistente social Chippewa que enseña en una "escuela de supervivencia" de Minnesota, las familias y los "niños son la preocupación esencial del pueblo indio". Según ella, "es a la vez un honor y una tradición para nosotros adoptar a los niños indios huérfanos".[35] Por lo tanto, no es necesario desplazar al niño con familias o instituciones ajenas, puesto que cuenta con la seguridad de hallar asilo en su propio pueblo. Además, los criterios empleados para justificar la separación del niño de su tribu reflejan el racismo del trabajador social, así como la pobreza de la familia indígena; de hecho, la opresión padecida por los indígenas es aducida como una razón para oprimirlos aún más. Por ejemplo, los hogares son considerados como *insalubres* porque no hay agua corriente, o porque dos o más niños comparten la misma cama: "No es necesario que nuestros hijos tengan cada uno una cama", dice una madre

[34] Documento mimeografiado por el International Indian Treaty Council, 1978, p. 2.

[35] *Ibid.*, p. 4.

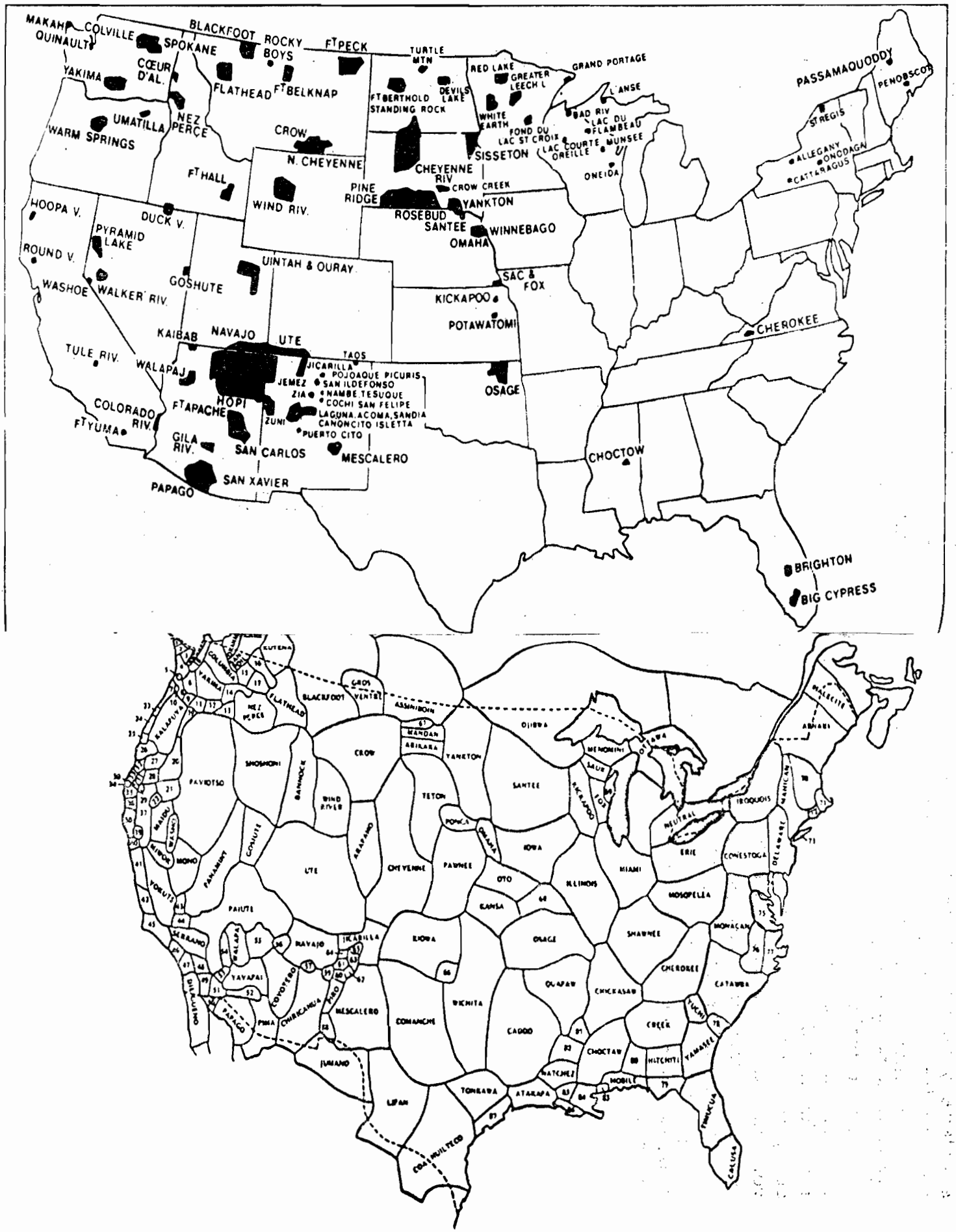
india, "nuestros hijos aprenden a compartir desde el principio". Esta falta de respeto por las costumbres indias impide que las familias indias se conviertan en padres adoptivos, aun si tienen parentesco con el niño concernido; sin embargo, los padres adoptivos no indios reciben subsidios para ocuparse de niños cuyos padres eran *demasiado pobres* para poderlos conservar.[36]

No cabe duda que entre los desheredados de "la otra Norteamérica", los amerindios son los más desheredados. Las estadísticas medias arrojan que los indios tienen el menor ingreso anual por habitante, la esperanza de vida más corta, la tasa de mortalidad por accidentes más elevada, enfermedades de la miseria como la tuberculosis, alcoholismo y años de prisión por los mismos delitos que los cometidos por no indios.

Pero los amerindios no se desesperan. Tras las estadísticas medias, también hay que ver los "increíbles progresos realizados en ciertas reservas, como entre los Makah, los Quinault, los Chippewas del Red River, los Pima-Maricopas del Gila River, y otros. Los documentales (o las estadísticas) dan la impresión de que las reservaciones deberían ser eliminadas porque las condiciones no son buenas en ellas. No se hace ningún esfuerzo por presentar el lado positivo de la vida india".[37] Los progresos, e incluso la relativa prosperidad de ciertas reservas como la de los Návajos prueban que es posible mejorar las condiciones económicas sin trasplantar y destribalizar a los amerindios. Lejos de ser un anacronismo, el apego de los amerindios a sus culturas tribales tradicionales es la condición *sine qua non* de la supervivencia del grupo y, por lo tanto, de la integridad del individuo. Las culturas indias están vivas y, lejos de estar petrificadas, son capaces de

[36] *Ibid.*, p. 8.

[37] V. Deloria jr., *We talk, you listen,* Nueva York, 1970, p. 38.



Llegada de los europeos. Localización aproximada de las tribus en la época de la

adaptarse y de modificarse para volverse compat
bles con formas de economía moderna.

Si se abandona la visión estereotipada de lo
indios y se les reconoce una identidad que no se
folklórica o turística, si el gobierno norteamerican
reconoce las *deudas* que contrajo con las tribus d
rante los tratados y si les restituye sus derechos
sus posesiones, los indios aparecerán como lo qu
son: uno de los pueblos más tenaces de Américа
uno de los más originales por su cultura y sus fo
mas de reivindicación, un pueblo hecho de naci
nes que reclaman el derecho de disponer de sí mi
mas, es decir, en primer lugar, de hablar por
mismas.

II. EL DESCUBRIMIENTO MUTUO

1. LOS PRIMEROS HABITANTES DEL NUEVO MUNDO

"Antes del comienzo de toda creación, sólo Awonawilona (El que crea y contiene todo, el Padre de la paternidad de todas las cosas) poseía el ser. No había absolutamente nada más en el gran espacio de los tiempos sino una negra oscuridad y por doquier el vacío y la desolación.

"En el comienzo de la creación absoluta, Awonawilona suscitó un engendramiento en sí mismo y proyectó sus pensamientos en el espacio de tal modo que nubes y vapores de crecimiento experimentaron el desarrollo y la expansión.

"Así, por medio de su saber innato El-que-contiene-todo se creó a sí mismo en la persona y la forma del Sol que tenemos por nuestro padre y que de ese modo llegó a existir y a aparecer. Con su aparición, vino la luz que iluminó los espacios y con la iluminación de los espacios las grandes brumas se unieron, se espesaron y cayeron, de tal modo que el agua se formó por el agua; sí, y el mar que sostiene el mundo.

"Habiendo sacado de la superficie de su persona su parte de sustancia carnal, el Sol padre formó la materia seminal de dos mundos; con ella fecundó las aguas inmensas, y he aquí que del calor de su luz esas aguas marinas se volvieron verdes y aparecieron espumas sobre ellas, creciendo y ganando peso hasta que se convirtieron en Awitelin-Tsita, la 'Madre-tierra-cuatro-veces-recipiendaria' y Apoyan-Tä'chu, 'el Padre-cielo-que-cubre-todo'.

"De la copulación fecundadora de Awitelin-Tsita y de Apoyan-Tä'chu, extendidos sobre las aguas inmensas, fue concebida la vida terrestre; así nacieron todos los seres de la tierra, los hombres y

las criaturas, en la cuádruple matriz del mundo."[1]

El mito zuni dice a continuación cómo la Madre tierra repelió al Cielo y separó los dos mundos; cómo, previendo la desgracia, conservó durante mucho tiempo a su progenie en su seno; cómo, por último, se asoció al Cielo para que *su progenie innumerable* se orientara en el espacio, encontrara refugios y subviniera a su subsistencia:

"Sí, dijo ella, y de su seno sacarán su sustento, pues así es como hallarán la sustancia de vida de la que nosotros mismos nos nutrimos."

Los mitos de creación son tan numerosos como los grupos indios; a pesar de ser muy diferentes, tienen algunos rasgos comunes, que aparecen en el extracto anterior: los humanos son considerados como una parte de la vida difusa en toda la creación. Si bien a veces el mundo vegetal y el mundo animal son presentados como creaciones anexas para uso del hombre, los hombres nunca son considerados como de esencia diferente. La "progenie innumerable" de la que habla el mito zuni es el conjunto de los seres vivos, que participan de una misma esencia en un mundo armonioso y ordenado. Por lo tanto, los amerindios no necesitaban contarse y exhibir agresivamente su número. Su universo incluía un equilibrio demográfico y ecológico que, perturbado a veces por migraciones o conflictos entre tribus, se restablecía bastante pronto para que únicamente un nuevo mito conservara la huella del desorden.

[1] "The beginning of a newness: a Zuni creation legend", *Thirteen Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1895.

LA TIERRA VIUDA

El equilibrio fue roto por la llegada de los primeros europeos, o al menos por las epidemias que trajeron consigo. De una tierra que decían vacía y virgen, pero que estaba habitada y cultivada, los europeos hicieron una tierra *viuda* y *desértica*. Más que las primeras colonias españolas del siglo XVI e inglesas del siglo XVII, fueron los escasos navegantes y pescadores quienes desde principios del siglo XVI, al tocar momentáneamente las costas para comerciar con los "salvajes", dejaron como herencia al nuevo continente los microbios y los virus de la viruela, del cólera, de la gripe, contra los cuales ellos mismos estaban inmunizados pero que produjeron, según una estimación reciente, una hecatombe del 90% de la población indígena en un siglo.[2] En 1656, Adriaen Van der Donck escribe que en Nueva Holanda (la futura colonia de Nueva York), "los indios afirman que antes de la llegada de los cristianos, y antes de que la viruela se propagara entre ellos, eran diez veces más numerosos que ahora, y que su población disminuyó bajo el efecto de la enfermedad que mató nueve de cada diez indígenas". Un poco antes, Champlain y los misioneros jesuitas de la Nueva Francia relatan que en el transcurso de diez años el número de Hurones había pasado de 32 000 a 10 000 personas. En 1674, el misionero puritano Daniel Gookin observa, durante una encuesta entre los indios de Massachusetts, que los Pequot, que antes podían reunir 4 000 guerreros, no disponían ya sino de 300, y que entre los Narraganset, el número de guerreros pasó de 5 000 a 1 000. Los Wamesit veían su ejército reducirse de 3 000 a 250 hombres.[3]

[2] W. Jacobs, "The tip of an iceberg", *op. cit.*

[3] Adriaen Van der Donck, "A description of the New Netherlands"; tr. ingl. New York Historical Society, *Collections*, 1a serie, I, Boston, 1792.

Naturalmente, las tribus de la zona de los "bosques", cerca de la costa del Atlántico, fueron las primeras y las más afectadas por la catástrofe europea. Cabe señalar, sin embargo, que los indios de los llanos y del Oeste no estuvieron totalmente protegidos durante los primeros siglos de la colonización, aun sin haber entrado en contacto todavía con los europeos: sus relaciones comerciales con los grupos orientales eran más frecuentes de lo que se pretendió durante mucho tiempo.

Así, al parecer, a mediados del siglo XVII, en el momento en que las colonias inglesas se asientan definitivamente en el nuevo continente, las poblaciones amerindias ya están considerablemente mermadas en número; antes de la intervención europea, en cambio, contaron con una población numerosa que los estudios recientes evalúan en aproximadamente doce millones en el territorio actualmente ocupado por los Estados Unidos y Canadá.

Varias conclusiones se imponen a partir de la "revisión" actual de la demografía india. Hay que considerar en adelante el desembarco de los navegantes y de los exploradores en el continente americano como una "visita" a otro pueblo, y ya no como el descubrimiento de un mundo vacío y desolado, poblado de unas cuantas tribus dispersas. La instalación de las colonias inglesas, presentada por lo general como una obra de población y de aprovechamiento de los recursos, resulta más bien una conquista colonial con los trastornos y las destrucciones que provoca en sociedades que habían evolucionado hasta entonces de manera autónoma. Los estados soberanos de Europa que otorgaron cartas de colonización a empresas comerciales y coloniales del otro lado del Atlántico usurpaban, de hecho, la *soberanía* de otros grupos humanos.

Entre los amerindios, por su parte, aun entre los primeros que se dejaron seducir o someter por el invasor, la reacción fue inequívoca en cuanto advirtieron que se les estaba usurpando su soberanía, ya sea política o territorial, o sociocultural. Durante los dos primeros siglos de la invasión europea, hubo tres formas principales de reacciones: la violencia defensiva, la negociación diplomática y comercial y el aprovechar los conflictos entre los europeos.

2. LA VIOLENCIA DEFENSIVA

Los Hopi son actualmente uno de los grupos amerindios menos aculturados y más apegados a sus tradiciones. Esto se debe, sin duda alguna, a la fecha tardía de su colonización por los Estados Unidos, pero acaso también al hecho de que se sublevaron muy pronto contra la tentativa española de avasallarlos en el sistema de la encomienda y de borrar en ellos toda huella de sus creencias y de sus ritos originales. Por cierto, la mitología, los rituales y las "profecías" de los Hopi los predisponían a acoger favorablemente, como lo hicieron en una primera etapa, a los visitantes blancos. En el *Libro de los Hopi,* el etnólogo Frank Waters recogió una de esas profecías y mostró cuántos sufrimientos costó a los que se dicen, también, *el pueblo elegido:*

"En febrero de 1540, Francisco Vásquez de Coronado, haciendo alarde del esplendor de un cuerpo de señores a caballo y gente de tropa, se puso en marcha hacia el norte rumbo a la legendaria Cibola, 'las siete ciudades del oro', donde halló las aldeas de adobe de los Zuni actuales. Después de haberse entregado a la violación y al saqueo, Coronado despachó a Pedro de Tovar a la cabeza de diecisiete caballeros, de unos cuantos soldados y de un monje franciscano llamado Juan de Padilla a la provincia de Tusayan de la que se decía que albergaba otras siete aldeas.

"Ahora bien, en esas aldeas, los Hopi esperaban desde hacía tiempo la llegada de Pahaña, su hermano blanco desaparecido. Cada año, en Oraibi, para marcar el momento de su llegada, se hacía una hendidura suplementaria en el bastón cuya custodia tenía el clan del Oso. Los Hopi sabían dónde

encontrar a Pahaña: al pie de la tercera Mesa si llegaba a tiempo; o a lo largo de la pista de Sikya'wa (la roca amarilla), en Chokuwa (la roca puntiaguda), en Nahoyungvasa o en Tawtoma, si su retraso era de cinco, diez, quince o veinte años. Ahora, el bastón estaba cubierto de marcas. Pahaña tenía veinte años de retraso. Pero llegó en la persona de Pedro de Tovar, el primer blanco que vieron los Hopi.

"La tradición hopi cuenta que Tovar y sus hombres fueron conducidos a Oraibi. Fueron recibidos en Tawtoma por todos los jefes de clan, como lo prescribe la profecía, y el almuerzo de sacrificio fue dispuesto en cuatro filas. El jefe del clan del Oso se dirigió hasta la barrera así erigida, y tendió la mano, con la palma hacia arriba, al jefe de los hombres blancos. Los Hopi sabían que si se trataba del verdadero Pahaña, éste habría tendido su mano, con la palma hacia abajo y habría estrechado la mano del jefe del clan del Oso para formar el *nakwach,* el antiguo símbolo de fraternidad. Pero Tovar ordenó secamente a uno de sus hombres que arrojara un regalo en la mano del jefe de los Osos [...] En ese momento, todos los jefes Hopi supieron que Pahaña había olvidado el acuerdo que se había concertado entre sus pueblos en el momento de la separación."

Sin embargo, los Hopi creyeron que la reconciliación era aún posible, y que los dos pueblos cohabitarían en adelante en igualdad total, compartiendo sus bienes y uniendo su fe en una religión común: "Los españoles no comprendieron, y no habiendo encontrado oro, pronto se marcharon. Entonces los Hopi tuvieron que reconocer que Tovar no era Pahaña, y que les aguardaba la desgracia."

Los españoles volvieron en varias ocasiones. Cada vez fueron acogidos cordialmente, alojados y alimentados. Cuando finalmente en 1598, Juan de

Oñate se estableció en la región con una tropa numerosa, los Hopi no vieron en ello ninguna diferencia. Aceptaron someterse al rey de España y se dejaron avasallar por los misioneros que afluyeron poco después, y que ejercieron sobre las poblaciones de los Pueblo un dominio tiránico. Pacíficos por naturaleza, pero sobre todo porque su tradición predica la fraternidad universal y el orden cósmico y social, los Hopi aceptaron incluso convertirse al catolicismo y abandonar sus ritos y sus ceremonias.

"Entonces la lluvia dejó de caer. Pronto, cuenta la tradición, las cosechas escasearon y la hambruna se abatió sobre la tierra. Un gran número de Hopis emigró hacia el Río Grande. En su desesperación, algunos celebraron secretamente la ceremonia del verano, la *Niman* Katchina. Cuatro días después, llovió de nuevo y los Hopi se convencieron de que las ceremonias traían la lluvia y de que el cristianismo de los *Castillas* no les servía para nada. Lentamente, reunieron sus fuerzas dispuestos a la rebelión." [4]

LA REBELIÓN DE 1680

El 11 de agosto de 1680, después de ochenta años de dominación indiscutida, los españoles fueron expulsados de la región de los Pueblo y de los Hopi —Arizona y Nuevo México actualmente. El levantamiento acaudillado por Pope, un *medicine-man* * originario de Taos, es notable por su violencia y por el apoyo casi unánime de las poblaciones indígenas.

[4] F. Waters, *Book of the Hopi*, Nueva York, 1963, pp. 251-253.

* Especie de curandero, cuyo poder es adquirido durante una visión, después de una ascesis. Aunque sus funciones son limitadas, el *medicine-man* suele gozar de prestigio y de una gran autoridad moral.

En unas cuantas semanas, fue borrada toda huella de la presencia española, hecho único en los anales de las luchas indias en América. Combinando sus ataques en todas las regiones del territorio pueblo, los resistentes mataron cuatrocientos españoles y forzaron a los dos mil quinientos soldados y curas a refugiarse en México.

Sorprendidas por esa derrota imprevisible, y ansiosas por reconquistar cuanto antes las regiones perdidas, las autoridades llevaron a cabo una encuesta entre los indios que se hallaban a su alcance: algunos prisioneros que hablaban español. Aunque fueron reinterpretadas por los inquisidores, sus declaraciones muestran sin embargo el rigor de la resistencia de los amerindios al avasallamiento y a la desculturación.

"El 19o. día del mes de diciembre de 1681, en la llamada plaza (la plaza del Río del Norte), por necesidad de los procesos pendientes, Su Señoría hizo comparecer a un prisionero indio llamado José, capaz de hablar la lengua castellana, servidor del sargento mayor Sebastián de Herrera, y que había huido de su casa para unirse a los apóstatas [...]

"Interrogado sobre las causas y los motivos por los cuales los indios rebeldes habían abjurado la ley divina y la obediencia a Su Majestad, y habían cometido tantos crímenes, y requerido de designar a los instigadores de la rebelión, respondió que los principales autores eran dos indios de San Juan, El Pope y El Tacu, así como un indio de Taos llamado Saca y otro de San Ildefonso llamado Francisco. Dijo que los motivos para la rebelión eran los malos tratos y la sevicia infligidos por el secretario Francisco Xavier, por el capataz Alonso García y por los dos sargentos mayores Luis de Quintana y Diego López que los golpeaban, les arrebataban todo cuanto tenían y les hacían trabajar sin pagarles.

"Interrogado sobre lo que sabía acerca de las razones para quemar las iglesias, las sagradas imágenes y los objetos del culto, hacer mofa de todos esos objetos y matar a los curas, dijo que los había oído gritar, mientras rodeaban el terreno y quemaban la iglesia: 'Ahora, el dios de los españoles, que es su padre, está muerto, así como Santa María que es su madre, y todos sus santos que no son sino pedazos de madera podrida', y decían que sólo su dios estaba vivo. Luego ordenaron que se quemaran todos los templos y las imágenes, las cruces y los rosarios y hecho esto, fueron todos al río diciendo que iban a lavarse el agua del bautizo. A guisa de iglesias, erigieron unos muros de piedra circulares sobre la plaza y allí hiceron ofrendas de harina, de plumas, de maíz y de tabaco y celebraron otros ritos supersticiosos, enseñándoles a los niños que hicieran lo mismo en el futuro. Los jefes ordenaron que los nombres de Jesús y de María nunca volvieran a ser pronunciados, que los nombres de bautizo fueran abandonados y que los hombres repudiaran a las esposas que Dios les había dado para tomar las que prefirieran. Dijo que en cuanto se marcharon los últimos españoles, erigieron 'estufas' que son sus dioses de idolatría, y bailaron por todas partes la danza de las Katchinas, cubriéndose con máscaras que son la imagen del diablo.

"Interrogado sobre los proyectos de dichos apóstatas con relación a un regreso de los españoles, y sobre la manera en que vivían ahora, dijo que las opiniones discrepaban entre ellos, pero que la mayoría estaban resueltos a combatir hasta la muerte contra dichos españoles para mantenerlos alejados." [5]

Los indios Pueblo sólo gozaron de su libertad durante doce años, al término de los cuales la reconquista española, realizada costosamente, reinstaló las misiones y el régimen de la encomienda. La represión fue sangrienta, se restableció sistemáticamente la política de aniquilación de las culturas originales. Pero el balance de la gran rebelión de 1680 no fue totalmente negativo. Los Hopi especialmente, habiendo comprendido el peligro que representaba para su supervivencia dejarse despersonalizar totalmente, siguieron secretamente con sus tradiciones, logrando así preservar su cultura casi intacta a lo largo de los siglos.

[5] "Declaration of Josephe, Spanish-speaking indian' *Revolt of the Pueblo indians of New Mexico and Otermin's attempted reconquest, 1680-1682,* Albuquerque, 194

3. DOS SOBERANÍAS: INGLESES Y POWHATAN EN VIRGINIA

Los métodos ingleses de colonización diferían de los métodos españoles. En Inglaterra, desde Isabel el rey autorizaba y las compañías privadas organizaban y financiaban expediciones concebidas al principio, esencialmente, como empresas comerciales para obtener ganancias rápidamente. Así, el apoyo militar de esos primeros colonos fue mucho más reducido que el de los conquistadores españoles; además, la conquista militar hubiera sido mucho más difícil en regiones en que los amerindios no estaban sometidos, como en México, a un poder fuertemente centralizado que había bastado con decapitar para dominar a las poblaciones.

LA CONFEDERACIÓN POWHATAN

Al norte de la bahía de Chesapeake, en la región en que desembarcaron en abril de 1607 los ciento sesenta hombres conducidos por el capitán Newport, la población aborigen ascendía aproximadamente a treinta mil personas. La mayoría, de lenguas algonquinas, vivía en doscientas aldeas repartidas entre veintiocho tribus —según John Smith, el primer gobernador de la colonia inglesa de Jamestown. Una confederación reunía a las tribus Powhatan bajo la dirección de Wahunsonacock —o Powhatan como lo llamaron erróneamente los ingleses. Cada una de las tribus y de las aldeas gozaba de una amplia autonomía, lo cual explica en parte el largo tiempo que tardaron sus jefes en

reunirlas contra los ingleses; pero también la imposibilidad para éstos de someterlos pronto.

Al principio, los indígenas eran superiores en número a sus invasores y gozaban también de una táctica y una resistencia física mejor adaptadas a las condiciones locales. Por su parte, los ingleses, poco deseosos de rebajarse a las duras faenas del desmonte, mal protegidos contra el clima ajeno e ignorantes de las técnicas de caza y de pesca que requería el nuevo medio, se debilitaron a ojos vistas. Entre dos envíos de provisiones frescas de Europa, los que no habían sucumbido a la enfermedad cayeron completamente en la dependencia de la generosidad india. En efecto, los Powhatan, que eran agricultores así como cazadores y pescadores, poseían amplias reservas de maíz en los graneros colectivos de las aldeas. Al principio, no escatimaron su ayuda a los pioneros de Jamestown. John Smith, al tanto de la desafortunada experiencia de la colonia que había tratado de implantar Walter Raleigh en 1584, y que desapareció misteriosamente, se asombra de la benevolencia de los indígenas:

"Quiso Dios (en nuestra desgracia) instar a los indios a traernos granos, que entonces estaban casi maduros, y a restaurarnos, cuando esperábamos que nos destruyeran [...]

"Nuestras provisiones se habían agotado en veinte días, y los indios nos trajeron una gran cantidad de grano y de pan ya preparado, así como abundantes pescados de los ríos que restauraron nuestras debilitadas constituciones. Más tarde, comerciaron amistosamente conmigo y con mis hombres, dándonos pescado, ostras, pan y venado a pesar de no tener ninguna duda sobre mis pensamientos, como tampoco las tenía yo en cuanto a los suyos." [6]

[6] John Smith, *A map of Virginia with a description*

Hay, pues, desconfianza recíproca. Los ingleses recuerdan los fracasos de varias expediciones anteriores españolas e inglesas en esa región; los indios, en las mismas ocasiones, aprendieron a conocer la brutalidad de los blancos. En efecto, los temores de unos y otros pronto serán fundados.

CHANTAJE Y REGATEO

Más que la gratitud y la reciprocidad, la primera generosidad de los Powhatan suscita en John Smith y sus hombres la avidez y la arrogancia. Después de haber sido igualitario y amistoso el intercambio degenera, al cabo de unos cuantos meses, en el regateo acompañado de presiones y de amenazas. El invierno de 1608-1609 fue cruelmente vivido por los colonos. El "presidente" John Smith resolvió partir con un pequeño equipo a Pamunkey donde residía Wahunsonacock (Powhatan) no ya para mendigar sino para exigir su ayuda. Dos miembros de la expedición cuentan:

"Habiéndonos albergado en unas casas, mandamos buscar provisiones a casa de Powhatan quien nos envió pan, pavos y caza en abundancia. Al día siguiente, después de habernos invitado como solía hacerlo, le dio por preguntarnos cuándo teníamos la intención de irnos, fingiendo no habernos llamado y diciendo no tener granos, y su pueblo aún menos, aunque se mostraba dispuesto a darnos 40 celemines a cambio de 40 espadas.

"Dándose cuenta de las intenciones de ese astuto salvaje, el capitán Smith comenzó a negociar con él: '¡Powhatan! He creído en tus promesas de subvenir a mis necesidades, y aunque tuve otras oportunidades de abastecerme, las ignoré todas para satisfacer tus deseos [. . .] En cuanto a las espadas y las pistolas, ya lo dije hace tiempo, no tengo de sobra. Y las que tengo me pueden ser necesarias; pero no pienso ni robar ni causar perjuicio alguno, como tampoco terminaré esta amistad que nos hemos prometido, a no ser que vuestra conducta indigna me obligue a ello.'

"El rey, después de escuchar atentamente este discurso, prometió que él y su pueblo darían cuanto pudieran. 'Sin embargo, capitán Smith —dijo el rey—, abrigo algunas sospechas relativas a su venida aquí, y por eso es que no los ayudo tan generosamente como quisiera. Pues algunos me dicen que no han venido aquí para comerciar, sino para invadir a mi pueblo y para apoderarse de mi país. Dicen que no se atreven a llevarles grano, viéndoles a usted y sus hombres armados de esa manera. Para disipar ese temor, dejen ahí sus armas, pues en nuestra casa son inútiles, ya que todos los Powhatan son para siempre sus amigos.' "

of the country, the commodities, people, government and religion (1612), ed. por Lyon Gardiner, *Narratives of early Virginia,* Nueva York, 1959, pp. 37-41.

EL PACIFISMO RAZONADO

Hasta su muerte en 1618, Wahunsonacock-Powhatan se esforzó por mantener relaciones pacíficas entre los dos pueblos a pesar de la creciente agresividad de los ingleses:

"Capitán Smith, ya he visto morir tres generaciones de los míos y, por ser el único sobreviviente de esas tres generaciones, conozco mejor que nadie en este país la diferencia entre la paz y la guerra. Ahora soy viejo y pronto he de morir. Mis hermanos Opichapam, Opechankanough y Kekataugh, mis dos hermanas y sus hijas me sucederán por turno. Espero que sean tan prudentes como yo y que su amistad con ellos no desmentirá la que

le tengo yo [...] ¿Por qué tomar por la fuerza lo que pueden conseguir tranquilamente con la amistad, y por qué destruir a quienes les procuran el sustento? ¿Qué pueden obtener por la guerra? Podríamos esconder nuestras provisiones y huir al bosque; entonces se morirían de hambre por haber querido perjudicar a sus amigos [...] Sepa que no soy tan ingenuo como para no reconocer que es preferible comer buena carne y descansar tranquilamente con mis mujeres y mis hijos, reír y regocijarme con ustedes, recibir de ustedes objetos de cobre, hachas y todo cuanto deseo más bien que tener que huir y helarme en el bosque donde sólo tendría raíces para alimentarme; donde, en vez de dormir, mis hombres y yo tendríamos que montar guardia y gritar, al menor crujido de ramas, 'ya llegó el capitán Smith'. Así terminaría yo, no sé dónde, mi vida miserable, dejándole a usted, que es joven, los placeres de la existencia, a usted que, por su brutalidad inoportuna, podría acabar tan miserablemente como yo —en la cruel necesidad de lo que no sabe cómo procurarse." [7]

La sabiduría y el orgullo de Wahunsonacock-Powhatan fue proverbial incluso entre los colonos. No contentándose con argumentos razonables y pacíficos, supo a la vez defender la soberanía de su pueblo y valerse, con sus asociados, de los medios de presión, de regateo y de chantaje que ellos mismos empleaban. Esto quiere decir que jamás se engañó en cuanto a las intenciones de los ingleses y que, si bien pareció doblegarse ante la fuerza a medida que se fortalecía la colonia, siempre trató de salvaguardar lo esencial: la supervivencia y la autonomía de las tribus confederadas.

Desde 1608, el "rey" de los Powhatan supo resistir a la tentativa de los ingleses de reducir a los amerindios a la condición de vasallos del rey de

[7] *Ibid.*, pp. 163-166.

Inglaterra. Cuando el capitán Newport, que había partido a Inglaterra por víveres y refuerzos, regresó a Virginia, había recibido como encargo de Jaime I entregar a Wahunsonacock las insignias de la realeza, pero de una realeza subordinada: corona de cobre y manto escarlata. Los colonos captaron sobre todo el segundo aspecto y quisieron obligar al "rey Powhatan" a acudir a recibir sus "regalos". Wahunsonacock no cayó en la trampa:

"Su rey me ha enviado obsequios; muy bien. Pero sepan que yo también soy rey y que ésta es mi tierra. Aguardaré ocho días en este lugar para recibir sus regalos. A su padre (Newport) le corresponde venir a mí, y no a mí ir a él, ni a su fuerte. No morderé ese anzuelo." [8]

Fue, pues, Newport quien hizo el viaje y, en un último intento por subordinar la soberanía del "rey" indio a la del soberano inglés, quiso ponerle la corona en la cabeza. Wahunsonacock se la tomó de las manos y se coronó a sí mismo. Este episodio resulta ejemplar en las relaciones políticas entre los amerindios y los primeros colonos, y muestra que los ingleses no ignoraban la legitimidad de la soberanía india, y que sabían reconocer la fuerza relativa de los indígenas. Pero también muestra el papel determinante de los colonos, más que de la Corona, en la degradación de las relaciones entre los blancos y los indios: en tanto que el rey de Inglaterra se contentaba con afirmar simbólicamente su supremacía, los colonos, tomando la iniciativa en el momento propicio, trataron de imponer su voluntad al pueblo que había asegurado su supervivencia, y rechazaron la convivencia pacífica entre dos pueblos soberanos que les había ofrecido Wahunsonacock.

[8] Citado por Barbour, *Pocahontas and her world*. Boston, 1970, p. 36.

EL TRIUNFO DE LOS COLONOS

Sin embargo, el jefe de los Powhatan nunca aparece como una víctima indefensa. El ejemplo del matrimonio de su hija Pocahontas con John Rolfe muestra, más allá de la leyenda creada por los ingleses, la lucidez y la habilidad de Wahunsonacock. En diciembre de 1608, para impresionar a John Smith, el jefe Powhatan lo capturó y puso en escena una parodia de ejecución, durante la cual no cabe duda que su hija de doce años, Pocahontas, que se abrazó al cuello del inglés para salvarle la vida, participaba, debidamente aleccionada, en una comedia bien urdida.

Ulteriormente, sirvió de intermediaria entre los dos grupos y de agente de información para su padre. Finalmente, en 1613, cuando las relaciones se deterioraron completamente y Wahunsonacock se negó a abastecer a los ingleses, haciéndoles padecer hambre, Pocahontas fue tomada como rehén por éstos, a cambio de "los ingleses que habían sido capturados, de las armas que los indios habían obtenido hasta entonces y de una gran cantidad de maíz". Su matrimonio con el viudo John Rolfe, lejos de ser la conclusión de una novela de amor es, una vez más, el signo del malentendido y de la buena fe engañada: los ingleses la hicieron servir de agente de reclutamiento en Inglaterra, a pesar de que su padre contaba con esa unión para restablecer relaciones políticas comprometidas desde que la relación de fuerzas entre ambos pueblos —en el plano numérico y militar— quedó invertida.[9]

Su espera fue vana: las vejaciones de los ingleses, perpetradas desde los primeros años de la colonia, se intensificaron. Pasando del intercambio a la amenaza, al saqueo, el incendio y al crimen, los

[9] Véase W.E. Washburn, *The indian in America*. Nueva York, 1975, pp. 79-81.

colonos de Virginia agotaron la paciencia de las tribus. En 1622, Opechankanough, que había sucedido a su hermano, dirigió una ofensiva combinada de toda la confederación contra Jamestown. Trescientos cuarenta y siete ingleses fueron muertos. De no haber esperado cuatro años, Opechankanough hubiera logrado suprimir toda la colonia. Pero entre tanto, gracias a la plantación redituable del tabaco, la colonia se había cuadruplicado, y "la matanza bárbara" cometida por los Powhatan brindó, por el contrario, la ocasión a los colonos de abandonar definitivamente toda consideración por la soberanía, la propiedad e incluso la vida de los indígenas. Un dirigente de la colonia nos da la prueba de ello:

"Así, han podido comprobar los detalles de esa matanza [...] por los cuales la traición y la crueldad se manifestaron en detrimento nuestro, o más bien en el de ellos. Pues es fácil comprender que sólo redundará en bien para la plantación, y que por esa efusión de sangre el cuerpo saldrá más sano.

"Nuestras manos, que antes estaban atadas por la amistad y las buenas costumbres, han sido liberadas por la violencia traicionera de estos salvajes [...] Así, nosotros, que sólo poseíamos el suelo que ellos no utilizaban, y que debíamos comprarlo al precio exorbitante que nos exigían, podemos ahora invadir el país y destruir a quienes quisieron destruirnos, como nos lo autoriza la ley de la guerra y la ley de las naciones. Y de ese modo podremos apoderarnos de sus tierras cultivadas y apropiarnos el fruto de los trabajos ajenos. En adelante los terrenos que han desmontado en sus aldeas (y que son los más fértiles del país) serán ocupados por nosotros [...]

"Conquistarlos es mucho más fácil que civilizarlos por la suavidad, pues son un pueblo rudo, bárbaro y desnudo [...] Además, la victoria puede

lograrse de muchas maneras: por la fuerza, por la sorpresa, por la hambruna si quemamos sus canoas, si destruímos e incendiamos sus barcos [...] y sus casas, si rompemos su material de pesca, si los atacamos cuando están cazando —lo cual es su principal fuente de subsistencia en invierno—, si los seguimos a caballo, lanzamos nuestras jaurías contra ellos y los hacemos devorar por nuestros molosos —que confunden a esos salvajes desnudos, bronceados y deformes con las bestias salvajes, y que son tan feroces cuando los atacan que ellos los temen más que a su viejo diablo." [10]

Los colonos comparten los sentimientos de Edward Waterhouse, autor del anterior informe a la compañía que financia la colonia. La compañía comercial, desalentada después de esas primeras experiencias, renuncia a administrar Virginia y cede sus poderes al rey. Los colonos, por su parte, están decididos a sacar partido del desastre que acaban de padecer. La asamblea de Virginia declara oficialmente una guerra perpetua a los indios. El decreto publicado el 5 de marzo de 1624 estipula que:

"A partir del primero del próximo mes de julio, los habitantes de cada comunidad atacarán a los salvajes que vivan en las cercanías, como lo hicimos el año pasado. Aquellos que resulten heridos serán atendidos por cuenta del estado y, en caso de mutilación, serán indemnizados de por vida según su rango y calidad." [11]

Opechankanough trata una vez más de responder a las ofensivas en adelante constantes de los

[10] *A declaration of the state of the colony and affairs in Virginia with a relation of the barbarous massacre in the time of peace and league, treacherously executed by the native infidels upon the English, the 22 of March last, 1622,* Londres, 1622.

[11] "Laws and orders concluded by the General Assembly of Virginia, March 5, 1623-1624", *The Statutes* [...] *of Virginia,* W. Hening (comp.), 13 vols., Richmond, 1809-1823.

ingleses. En 1644, un nuevo ataque contra Jamestown arroja un saldo de 500 muertos de los 8 000 colonos. Pero Opechankanough es capturado y ajusticiado. Dos años después, un tratado concertado entre la colonia y las tribus confederadas les garantiza ayuda y protección a cambio de una gran parte de su territorio y su sumisión. Un gran número de supervivientes acepta mantenerse en las reservas que les han sido asignadas, otros, dispersos, se instalarán en tierras fronterizas. Algunas pequeñas tribus de la confederación sucumbirán en 1676, por la guerra de exterminio llevada a cabo contra los indios de la frontera por los colonos rebelados contra su gobernador, bajo la dirección de Roger Bacon. En la época de la formación de los Estados Unidos, ya no quedan más de mil personas en la antigua confederación powhatana. Sin embargo, cualquiera que haya sido la suerte de unos y otros, sin importar hasta qué punto han sido aculturados y desposeídos, los miembros de las tribus virginianas siempre han sabido renacer a lo largo de la historia. Muy pocos de los nombres de las antiguas tribus algonquinas han sido definitivamente borrados. A través de las vicisitudes, han sido salvaguardados vestigios, al menos, de la identidad primera.

4. DONES SIN CONTRADONES: INDIOS D LOS BOSQUES Y PURITANOS

Como en Virginia, los amerindios del nordeste d continente —los "indios de los bosques"— ma tuvieron relaciones pacíficas con los ingleses mie tras pudieron imponerse, sea por la fuerza y el n mero, sea por la ayuda material que brindaron a l colonos que, sin ellos, hubieran sucumbido. Wi liam Bradford, gobernador de la colonia estable da en Plymouth desde diciembre de 1620 que, com los demás "peregrinos", "se había preparado peligro constante que representaban los salvaj crueles, bárbaros y pérfidos", se maravilla de s generosidad:

"Hacia el 16 de marzo, un indio llegó sin tem entre ellos (los colonos) y les habló en un mal i glés [...] Les resultó útil al ponerlos al tanto muchas cosas relativas al estado de la comarca que vivía [...] y describiéndoles las poblacione sus nombres, su número y su fuerza, y quién e su jefe. Su nombre era Samaset; les habló de ot indio cuyo nombre era Squanto, que era nativo ese lugar, había ido a Inglaterra y sabía el ingl mejor que él [...] Negoció la visita de su gran s chem, llamado Massasoyt, quien llegó cuatro o cin días después con uno de sus jefes amigos y Squant Después de haberlo entretenido y haberle obsequiad unos cuantos regalos, concertaron una paz con (que dura ya desde hace 24 años).

"Hecho esto (el gran sachem), volvió a su ca [...] pero Squanto permaneció con ellos y fue intérprete y el instrumento enviado por Dios pa su bien, más allá de todo lo esperado. Les ense cómo sembrar el grano, dónde pescar y procura

otras comodidades, y fue su guía en numerosos lugares de donde sacaron provecho. Nunca los abandonó hasta su muerte." [12]

LA ARROGANCIA DE LOS PURITANOS

La hostilidad permanente entre las tribus más importantes de la región —Wampanoags y Narragansetts— explica sin duda, en parte, el esfuerzo que hicieron los primeros por ganarse la adhesión de los ingleses que, por su reducida implantación inicial, se mostraban poco peligrosos. Fue sin duda la misma razón la que sostuvo ulteriormente la paciencia de los indios ante la incursión repetida de los colonos en sus aldeas, el robo de las reservas de maíz de sus graneros subterráneos, e incluso el asesinato de ocho hombres de la tribu amiga de los Massachusetts por la expedición de Miles Standish.

Aun cuando una nueva colonia, dirigida por el puritano John Winthrop, se estableció en 1630 en la bahía de Massachusetts, los amerindios se mostraron acogedores:

"El único albergue (de los colonos) eran unas pocas casas que no tenían ni siquiera una puerta para proteger sus bienes y toda su subsistencia; sus débiles mujeres y sus hijos estaban expuestos a cualquier ataque de los indios. Sin embargo, ninguno de sus bienes y de sus alimentos desapareció; ningún niño o mujer fue importunado jamás, a pesar de que los indios los visitaban a menudo, con el estómago hambriento (como decían) y en número y fuerza mucho mayor que los ingleses." [13]

[12] W. Bradford, *Of Plymouth plantation*, pp. 72-73.
[13] E. Johnson, "Wonder-Working Providence...", *Original narratives of early American history*, J.F. Johnson (comp.). Nueva York, 1910.

Sin embargo, la actitud amistosa de los indíge-
nas no suscita igual respuesta por parte de los puri-
tanos. A pesar de ser tan dependientes de los indios
como los aventureros de Jamestown, los "peregri-
nos" que desembarcan en Plymouth y los puritanos
que colonizan la bahía de Massachusetts son mucho
más intransigentes y arrogantes respecto a los pue-
blos con que se encuentran. Tienen una meta pre-
cisa, que trae consigo la agresión: crear la Nueva
Jerusalén en el corazón del desierto, y para ello
ahuyentar al demonio bajo todos sus disfraces, in-
cluso cuando se encarna en la persona de los indios.
Nuevo "pueblo elegido", los puritanos se alegrarán
en 1633-1634, cuando la viruela extermina a varios
miles de personas entre los Massachusetts, despejan-
do prácticamente el Maine en Connecticut: "Sin ese
golpe terrible enviado por Dios contra los indíge-
nas, habríamos tenido muchas más dificultades
para conseguirnos un lugar y no habríamos podido
adquirir la tierra sino a un precio mucho más ele-
vado." [14]

La idea de misión que trae consigo la teología
puritana excluye el reconocimiento de la soberanía
indígena sobre las tierras del continente. El único
caso de adquisición de una tierra india por los co-
lonos de Plymouth, en 1633, se sitúa en el marco
de las rivalidades con los colonos holandeses, com-
pradores del mismo terreno vendido por los Pequot
—a su vez, según los puritanos, "usurpadores del
bien de una tribu expulsada por ellos un siglo an-
tes".[15] La concepción general de los puritanos es
la que expresa John Winthrop, el primer goberna-
dor de Massachusetts, en respuesta a Roger Wi-
lliams, el único puritano defensor de la soberanía

[14] Registros de la ciudad de Charlestown; citado po
A.T. Vaughan, *New England frontier. Puritans and indian
1620-1675*, Boston, 1965, p. 104.

[15] Véase G. Nash, *op. cit.*, p. 82.

territorial india, un disidente pronto expulsado de
la colonia:

"Si bien carecemos de cualquier derecho sobre
esta tierra, Dios, en cambio, posee pleno derecho
a ella, y si es su voluntad dárnosla quitándosela a
un pueblo que la usurpó durante tanto tiempo
haciendo mal uso de ella, ¿quién puede tener algo
que criticar a sus actos y a sus designios?" [16]

Debilitadas por las epidemias y temerosas ante
la fuerza creciente de sus vecinos, la mayoría de las
pequeñas tribus de Nueva Inglaterra aceptaron
someterse a la ley de los puritanos. Pero los Pequot,
tribu recientemente inmigrada y que había logrado
dominar grupos locales, resistieron a la pérdida de
su identidad cultural y de su soberanía política. En
1636, se rehusaron a entregar a la justicia de Con-
necticut a los presuntos asesinos de una tripulación
inglesa. El apego a la justicia tribal y la determina-
ción de conservar sus derechos sobre el valle de
Connecticut sostuvieron a los Pequot en la larga
resistencia que opusieron al ataque de los blancos
auxiliados por guerreros Narragansetts. En mayo de
1637, los colonos puritanos encerraron a sus adver-
sarios en la aldea pequot del Mystic River y, según
testimonio de William Bradford, se ensañaron en
el exterminio de la tribu:

"Los que escaparon al fuego fueron acuchilla-
dos; algunos fueron destrozados, otros atravesados
por los estoques, de tal modo que fueron rápida-
mente despachados y muy pocos sobrevivieron. Se
estima que cuatrocientos de ellos fueron destruidos
de ese modo. Era un espectáculo horripilante ver-
los arder así en el fuego que los chorros de sangre
no lograban apagar. Horribles eran los olores y el
hedor. Pero la victoria les parecía dulce *(a los pu-
ritanos)*, y agradecieron con oraciones a Dios que

[16] Allyn B. Forbes (comp.), *Winthrop papers*, Boston,
1929-1947, 5 vols., II, p. 123.

había obrado tan maravillosamente en su favor, entregándoles así a sus enemigos y brindándoles una victoria rápida sobre un adversario tan fiero y peligroso." [17]

LA GUERRA DEL "REY FELIPE"

Los Wampanoags, por su parte, advirtieron rápidamente que salían perdiendo en el intercambio con los blancos. A medida que el comercio de la piel se desplazaba hacia el Oeste, se les volvía más difícil conseguir las armas y las herramientas europeas a las que se habían acostumbrado, pues el castor con el cual comerciaban hasta entonces empezaba a escasear. Además, los colonos de Nueva Inglaterra —aproximadamente 50 000 a mediados del siglo XVII— tenían en adelante suficiente confianza en su futuro para exigir a los indios una sumisión total. Después de la muerte, en 1661, de Massasoyt, jefe de los Wampanoags, su hijo mayor murió misteriosamente a raíz de una visita a Plymouth. El segundo hijo de Massasoyt, Metacom, que los ingleses llamaron "el Rey Felipe", le sucedió. Hubo de padecer muchas humillaciones antes de verse obligado, en 1671, a ceder una parte de su territorio y su soberanía política.

Metacom se dedicó entonces a reunir, entre los Wampanoags y las demás pequeñas tribus de los bosques, una fuerza suficiente para hacerle frente a los blancos. En 1676, encabezaba un ejército de doce mil hombres determinados "a correr el peligro de la aniquilación con tal de no sufrir la colonización y la dominación cultural".[18] Cincuenta de las noventa aldeas inglesas fueron atacadas, doce aldeas totalmente destruidas, un millar de colonos muertos. Metacom llevó a cabo una campaña de varios meses durante la cual logró la adhesión de otras tribus a su causa, antes de que la penuria de víveres y de armas, más que las propias fuerzas coloniales, lo hiciera fracasar. Metacom fue finalmente capturado y asesinado a traición. Durante veinticinco años, su cabeza fue exhibida en la plaza de Plymouth. Las siguientes palabras referidas por el indio William Apes, en 1836, en Boston, no son sin duda exactamente las que pronunció el *rey Felipe,* pero retranscriben atinadamente el espíritu de su resistencia:

"Hermanos. Vean este gran país que se extiende ante nosotros: es el que el Gran Espíritu dio a nuestros padres antes que a nosotros; vean el bisonte y el venado que son nuestro sustento. Hermanos, vean a nuestras mujeres y nuestros hijos que esperan de nosotros alimento y ropa; y vean ahora cómo el enemigo se ha vuelto altanero e insolente ante ustedes; nuestras antiguas costumbres son despreciadas; los tratados concertados por nosotros y por nuestros padres son violados; y todos nosotros sufrimos la afrenta [. . .] nuestros hermanos son asesinados ante nuestros ojos y sus espíritus claman venganza. Hermanos, esos hombres venidos de un mundo desconocido derribarán nuestros bosques; destruirán nuestra caza y nuestros plantíos y nos alejarán, a nosotros y a nuestros hijos, de las tumbas de nuestros antepasados y de las hogueras de nuestros consejos; esclavizarán a nuestras mujeres y a nuestros hijos." [19]

[17] W. Bradford, *op. cit.*, p. 339.
[18] G. Nash, *op. cit.*, p. 127.
[19] *Chronicles of American indian protest,* Greenwich, 1971, p. 10.

5. EL JUEGO INTERNACIONAL

"Informe relativo al comercio de la piel en la provincia de Nueva York. Presentado a su Excelencia William Burnet, Esq., capitán general y gobernador, etc., por Caldwallader Colden, inspector general de dicha provincia, el 10 de noviembre de 1724.

"Se pretende desde hace poco que los habitantes de la provincia de Nueva York se encuentran en tan ventajosa situación en lo que se refiere al comercio indio, y que gozan de tales ventajas en cuanto al comercio en general, que están en condiciones no sólo de rivalizar con los franceses de Canadá que han acaparado casi por completo el comercio de la piel en América, sino que además impiden que los franceses prosigan su comercio en competencia con la gente de esta provincia. Indagar la verdad de esta proposición entraña serias consecuencias, no sólo para la prosperidad y el honor de la nación británica (pues no se ignora cuál es el valor del comercio de la piel), sino también para la seguridad de todas las colonias británicas en Norteamérica.

"Nueva Francia (como dicen ahora los franceses) se extiende desde la desembocadura del río Mississippi hasta la del río San Loreno: los franceses muestran de ese modo su intención de cercar los establecimientos británicos, y de cortarnos todo comercio con las numerosas naciones indias que están establecidas en todo el vasto continente de Norteamérica [...] Los grandes servicios que creen prestarnos, valiéndose de los indios, son demasiado evidentes hoy día en la guerra india que causa estragos actualmente contra Nueva Inglaterra.

"Me he esforzado desde hace algún tiempo por informarme, en los escritos de los franceses y de los que viajaron a Canadá, y entre los indios, por averiguar hasta dónde podía extender el comercio con los indios la población de esta provincia, qué ventajas podía sacarle a Francia, y qué inconvenientes podrían resultar de ello." [20]

Sigue una descripción de los métodos franceses (tomados de los indios Hurones) de navegación en los ríos, de implantación en los fuertes, y de las relaciones de los franceses con los indígenas —facilitadas, dice Colden, por la eficacia superior de los franceses en materia de evangelización.

Una vez más, como durante toda la segunda mitad del siglo XVII y los dos primeros tercios del siglo XVIII, las potencias europeas, por conducto de sus trampeadores, de sus negociantes, de sus colonos, están en competencia económica y estratégica en el nuevo continente. Hasta el final de la guerra de los siete años en 1763, e incluso hasta la independencia de las colonias americanas, las naciones amerindias que dentro de la región que bordea el Atlántico conservan lo esencial de su territorio, aprovechan deliberadamente la rivalidad euro-americana: sirven por turno de intermediarios en el comercio de las pieles (como las Cinco —y luego las Seis— Naciones iroquesas),* de asociados que están en condiciones de regatear su participación en el

[20] C. Colden, *The history of the Five Indian Nations of Canada which are dependent on the province of New York, in America, and are the barrier between the English and the French in this part of the world* (1747), Nueva York, 1902, vol. II, pp. 37-38.

* Las Cinco Naciones de la Liga de los Iroqueses son: los Mohawks, los Oneidas, los Onondagas, los Cayugas y los Senecas. Los Tuscoraras se unieron a la Liga en 1713, después de su derrota en la guerra entablada contra los colonos de Carolina del Norte.

conflicto, y de obstáculo para la dominación de un continente sobre el cual los estados europeos —Francia e Inglaterra sobre todo— no pueden dejar de reconocer su soberanía primera.

LA DIPLOMACIA INDIA

Así, las relaciones que se establecen entre británicos y amerindios en las zonas limítrofes de las colonias francesas y españolas son de nación a nación. Las relaciones están reguladas por intercambios y por una diplomacia que reconoce y respeta no sólo la autonomía política, sino las estructuras sociales. La Pensilvania colonial, en particular, mientras permaneció dominada por los cuáqueros que seguían la política del fundador William Penn, trata con los indios en un pie de igualdad y toma incluso, durante las negociaciones y los tratados, los métodos y las formas de la diplomacia de los Iroqueses:

"Tratado de amistad con los jefes de las Seis Naciones en Filadelfia, en septiembre y octubre de 1736, impreso por Benjamín Franklin en 1737:

"En un Consejo reunido en el gran Templo * en septiembre y octubre de 1736, estaban presentes:

El Honorable Thomas Penn, Esq., Propietario,
James Logan, Esq., Presidente.

Samuel Preston, Anthony Palmer, Clement Plumsted, Thomas Lawrence, Ralph Assheton, Thomas Griffitts, Charles Read, Esqrs.

También estaban presentes: el alcalde y el secretario de la ciudad con otros *gentlemen,* y una gran audiencia que llenaba el Templo y las galerías.

"Los jefes indios entraron y se sentaron. Antes de escucharlos, el presidente informó al auditorio que, en agosto de 1732, un gran tratado había sido

* La *meeting-house:* templo y lugar de reunión a la vez de los cuáqueros.

concertado en aquel lugar con varios jefes de las Seis Naciones, que a su regreso pusieron a la consideración del Gran Consejo las propuestas que este gobierno les había hecho; y que los jefes actualmente presentes, que venían por primera vez en tan gran número a esta provincia, estaban aquí para dar su respuesta.

"Se informó, a continuación, a los indios, a quienes se les tradujo lo que acababa de ser dicho, que estábamos listos para escucharlos. En esto, Kanickhungo, su portavoz, dirigiéndose a 'su hermano' Onas (el llamado Penn), a 'su hermano' James Logan y a los *gentlemen* del Consejo, habló como sigue por conducto de Conrad Wyser, intérprete:

" '¡Hermanos! Hemos venido de las numerosas ciudades de nuestras diferentes naciones para darles la respuesta al gran tratado que fue concertado en este lugar hace cuatro años. Nuestro Gran Consejo, que examinó todo lo acontecido entre ustedes y nosotros, y expresó su satisfacción por las disposiciones amistosas que ustedes y sus hermanos han mostrado a los indios de las Seis Naciones, ha dado una respuesta favorable al tratado. Y puesto que nos han recibido amistosamente y han mantenido para nosotros un fuego en esta gran ciudad, hemos venido a calentarnos cerca de él con la esperanza de que seguirá ardiendo hasta el fin del mundo.'

"En esto, presentó un ancho cinturón de *wampuns* * blancos de cuatro hileras, que contenía cuatro cruces de San Jorge [. . .]"

LA CADENA ENTRE LOS PUEBLOS

"¡Hermanos! Uno de los principales artículos de nuestro tratado decía que la cadena que nos une

* Conchas ensartadas en forma de collares o de cintu-

permanecerá para siempre brillante y nunca se ensuciará ni se enmohecerá; y que esta cadena no unirá solamente a este gobierno y a nosotros mismos, sino a todos los gobiernos ingleses y a todos los indios. Les podemos asegurar que nuestro más ardiente deseo es que esta cadena sea mantenida y fortalecida entre todos los ingleses y todas nuestras naciones, como los Delawares, los Canays y todos los indios que viven en el Susquehannah y todos los otros indios que forman una liga de amistad con las Seis Naciones. En confirmación de este artículo, y para que dure hasta que la tierra desaparezca, les ofrecemos este manto de castor."

Extendió un gran manto de castor en el suelo [. . .] El orador prosiguió y dijo:

"¡Hermanos! Para concluir nuestras palabras deseamos expresar el deseo de que ustedes y nosotros permanezcamos juntos como un solo corazón, un solo espíritu y un solo cuerpo, que formemos un solo pueblo, que sintamos unos por otros amor y respeto, y que esto dure siempre, no solamente entre nosotros, sino entre nuestros hijos y los vuestros y en todas las futuras generaciones.

"Nosotros, los que estamos aquí, somos hombres viejos. Dirigimos los asuntos de nuestras naciones. Y como somos viejos, se podría creer que la memoria de estas cosas se perderá junto con nosotros que no tenemos, como ustedes, el arte de preservarlas poniendo todas las transacciones por escrito. No obstante, nosotros tenemos nuestros métodos para transmitir todas estas cosas de padres a hijos de tal modo que ustedes verán que su recuerdo será bien conservado y que las generaciones futuras tendrán conocimiento de lo que ha sucedido, y que nada será olvidado mientras la tierra dure." [21]

rones, y cuyo arreglo estaba codificado en función de sus divesos usos: diplomacia, comercio o relaciones intra e intertribales.

[21] "A treaty of friendship held with the chiefs of the Six Nations at Philadelphia in September and October 1736", J. Boyd (comp.) *Indian treaties printed by Benjamin Franklin, 1736-1762,* Filadelfia, 1938, pp. 5-12.

EL INTERCAMBIO DESIGUAL

La cadena *de amistad,* sin embargo, se enmoheció y se rompió en repetidas ocasiones. A medida que el equilibrio europeo se modificaba y que los británicos se aseguraban una dominación más extensa sobre el continente americano, a medida que los colonos avanzaban en los valles de Ohio o de Susquehannah en busca de pieles para comerciar y de terrenos para cultivar y parcelar, la soberanía india sufría perjuicios cada vez mayores. En el sudeste de Pensilvania, los Delawares y otras tribus son expulsadas por los cuáqueros poco preocupados por proseguir la política de reciprocidad inaugurada por William Penn. La presión también aumentó con respecto a los Iroqueses, y los términos del tratado concertado en 1742, como dice el jefe Iroqués Canassatego, distan mucho de ser igualitarios:

"Recibimos ayer de los Propietarios algunos víveres a cambio del abandono que hemos hecho de nuestras tierras en la ribera occidental del Susquehannah. Es cierto que recibimos la cantidad de objetos prevista por el tratado; pero si el Propietario (William Penn) hubiese estado presente, pensamos que en consideración a nuestro número y a nuestra pobreza, nos habría dado más.

"Sabemos que el valor de nuestras tierras ha aumentado. Los hombres blancos creen que no conocemos su valor. Ahora bien, sabemos que la tierra dura eternamente, mientras que los víveres que recibimos a cambio pronto habrán desaparecido [. . .] Además, se nos causa perjuicio en las tierras que no hemos vendido: vuestro pueblo viene todos los días a instalarse en ellas y a estropear nuestros te-

rrenos de caza. Insistimos para que les digan que se marchen." [22]

Si bien siguen dominando el negocio de las pieles en el valle de Ohio y alrededor de los Grandes Lagos, y continúan ejerciendo su preponderancia sobre un gran número de tribus de aquellas regiones, los Iroqueses pierden paulatinamente, durante el siglo XVIII, la ventaja que representaba para ellos la rivalidad franco-británica. A medida que los británicos instalan puestos comerciales y fuertes en las regiones limítrofes de las posesiones francesas, los amerindios se ven cada vez más obligados a escoger su bando. Los Ottawas, los Chippewas, los Potawatomis de los Grandes Lagos confirman su apoyo a los franceses, en tanto que las Seis Naciones Iroquesas y sus aliados y dependientes Miamis y Delawares están a la vez desamparados ante la desunión entre los británicos y los colonos, y obligados por los primeros a prestarles una ayuda mayor por un precio reducido.

LA GUERRA DE LOS SIETE AÑOS

En 1754, después del fracaso de la doble reunión de Albany en que los colonos no lograron adoptar el plan de unión propuesto por Benjamín Franklin, y en que las Seis Naciones no recibieron los testimonios de la alianza privilegiada que esperaban, los incidentes que se venían produciendo desde hacía algunos años de manera endémica degeneraron en guerra abierta. Llamada *French and indian war* por los colonos ingleses, la guerra de los siete años involucró, en efecto, a la mayoría de las naciones in-

[22] Citado por V.I. Armstrong (comp.), *I have spoken: American history through the voices of the indians*, Chicago, 1971.

dias del interior del continente, dividiéndolas y sembrando el desconcierto en muchas de ellas.

Al final de las hostilidades, cuando Francia, después de haber sufrido derrota tras derrota, tuvo que retirarse del continente, los amerindios se encontraron en una situación peligrosa. Tanto las tribus aliadas a los británicos como las que habían tomado partido por los franceses podían esperar lo peor de los colonos en adelante desembarazados de las trabas francesas. En 1762 y 1763, dos movimientos conjuntos tratan de remediar a la vez la desmoralización interna de las tribus y las intrusiones de los invasores blancos. El gran despertar religioso suscitado por el profeta Delaware y la guerrilla generalizada llamada erróneamente "rebelión de Pontiac" son dos aspectos de una primera voluntad de panindianismo que proseguirá a todo lo largo de la historia amerindia.

En el invierno de 1762, Neolin, el profeta Delaware, tuvo una visión. Después de muchas peripecias, encontró al Maestro de la Vida, quien le dijo:

"Soy el Maestro de la Vida [. . .] Soy el creador del cielo y de la tierra, de los árboles, de los lagos, de los ríos, de los hombres y de todo cuanto puedes ver en el cielo y en la tierra. Y porque los quiero, deben actuar según mi voluntad y evitar lo que yo odio. Odio que beban como lo hacen hasta perder la razón. Ya no quiero que peleen unos contra otros [. . .]

"La tierra en la que viven la he hecho para ustedes y no para otros: ¿por qué permiten que los blancos habiten en sus tierras? Sé que aquellos a los que consideran hijos de su mismo Padre omnipotente subvienen a sus necesidades. Pero si no fueran ustedes malos como son, sabrían prescindir de ellos. ¿No tenían sus arcos y flechas para encontrar su sustento antes de la llegada de aquellos que llaman sus hermanos? Entonces no necesitaban ni

fusil, ni pólvora, ni ningún otro objeto. La carne de los animales les proporcionaba alimento y su piel ropa. Pero cuando vi cómo se inclinaban al mal, desplacé a los animales hacia las honduras de los bosques y se han vuelto dependientes de sus hermanos [...] Vuelvan a ser buenos y hagan según mi voluntad. Les prohíbo en adelante soportar la presencia entre ustedes de los hijos de su Padre. Yo los quiero; ellos me conocen; me dirigen sus oraciones; yo atiendo sus necesidades y les doy lo que ellos les dan. Pero no es lo mismo con quienes vienen a perturbarlos en sus posesiones. Rechácenlos. Háganles la guerra. Yo no los quiero. No me conocen [...] Hagan que vuelvan a las tierras que hice para ellos, y que se queden en ellas." [23]

Considerablemente impregnada de conceptos cristianos, la doctrina de Neolin, el profeta Delaware es, sin embargo, ante todo, una tentativa por romper el cerco de la aculturación, por volver a la cultura original transformándola, y por restituir su dignidad a las tribus en vías de despersonalización. Percibida como una doctrina de combate, la religión del profeta Delaware ganará rápidamente numerosos discípulos que la predicarán de aldea en aldea. En la misma época, otro profeta predica una visión semejante entre los Iroqueses Onondagas, preparando, como escribe el etnólogo Anthony Wallace, "el camino al gran profeta Seneca Handsome Lake". [24]

LA REBELIÓN DE PONTIAC

Según Anthony Wallace, la iniciativa del gran levantamiento llamado "de Pontiac" correspond

[23] Citado por A.F.C. Wallace, *The death and rebirth of the Seneca*, Nueva York, 1969, pp. 119-120.

[24] *Ibid.*

también a los Iroqueses. Desde 1761, los Senecas enviaban un cinturón de *wampuns* rojos (el color de la guerra) a Detroit donde tenían acceso los Delawares, los Shawnees, los Ottawas, los Hurones, los Chippewas y los Potawatomis, exhortando a todas esas tribus a unirse a las Seis Naciones para expulsar a los ingleses de los fuertes del Ohio y de los Grandes Lagos. El movimiento se reanudó dos años después y constituyó entonces la acción más perseverante del renombrado jefe ottawa Pontiac.

El 5 de mayo de 1763, ante un consejo que reunía a los emisarios de dieciocho naciones indias, Pontiac demostraba que el enemigo era el inglés y que, para hacerle frente, los amerindios unidos se habían dotado de un jefe religioso y guerrero:

"Es importante para nosotros, hermanos míos, que expulsemos de nuestras tierras a esta nación que sólo intenta destruirnos. Ustedes advierten como yo que ya no podemos recibir provisiones de los franceses como antaño. Los ingleses nos venden la mercancía al doble de cara y su material no vale nada. Apenas compramos una frazada para el invierno cuando ya tenemos que remplazarla. Cuando tenemos que aprovisionarnos para nuestros refugios de invierno, no nos dan crédito como lo hacían los franceses. Cuando le digo a un jefe inglés que algunos de mis camaradas han muerto, en vez de llorarlos como nuestros hermanos los franceses lo hacían con nosotros, se burla de mí y de ustedes [...] ¡Pues bien, hermanos míos, tenemos que destruirlos! Ya no esperaremos más tiempo y nada nos detendrá. Son poco numerosos y podremos vencerlos fácilmente. Todas las naciones amigas nuestras les han asestado golpes, ¿por qué no nosotros? ¿No somos hombres como ellos? ¿No os he mostrado los cinturones de guerra que recibí de nuestro grandísimo padre, el francés? Nos ha dicho que peleemos, ¿por qué no escuchar sus palabras? ¿A quién le tememos? [...] ¡Peleemos todos jun-

tos! [...] Recuerden lo que el Maestro de la Vida le dijo a nuestro hermano, el Lobo, respecto de ellos y de nosotros. He enviado un mensaje y cinturones de guerra a nuestros hermanos los Sauteux del Saginaw y a nuestros hermanos los Ottawas de Michelimakinah, así como a los que viven en la desembocadura del río, para que se unan a nosotros. En espera de ellos, ¡iniciemos el ataque!" [25]

Durante los primeros meses de la "guerra de Pontiac", en la primavera y el verano de 1763, las tribus confederadas obtuvieron repetidas victorias. Los fuertes ingleses cayeron uno tras otro, salvo Detroit que hubo de sufrir un sitio de ocho meses. La situación cambió al final del verano cuando, aconsejado por su adjunto, el coronel Henry Bouquet, Lord Amherst aceptó hacerles llegar a los Delawares en guerra cobijas infestadas del microbio de la viruela, de tal modo que la epidemia hizo estragos en las filas de los guerreros indios.

A pesar de su fracaso final, la rebelión tuvo consecuencias importantes en la historia del continente. En septiembre de 1763, el rey Jorge III, en su famosa Proclamación, trató de detener el avance de los colonos más allá de los Apalaches, trazando un límite formal entre las posesiones coloniales y los territorios de las tribus indias, cuya soberanía era reconocida. La Proclamación de 1763, que limitó la ambición de los colonos y de los especuladores, es una de las principales causas de la revuelta y de la independencia de las colonias inglesas de América.

III. UNA NACIÓN CONTRA MUCHAS NACIONES

[25] Citado por Francis Parkman, *The conspiracy of Pontiac*, Boston, 1868.

1. NACIMIENTO DE LOS ESTADOS UNIDOS: LA MARGINALIZACIÓN DE LOS INDIOS

¿Implicaba la independencia de las trece colonias inglesas fatalmente el despojo, el encierro y el genocidio de los amerindios? Cabe decir, por cierto, que la definición dada por los "Padres fundadores" en su creación —la de "nación civilizada"— implicaba la negación o la exclusión fuera del marco jurídico y territorial de aquellos que servían, como polo negativo (los "salvajes"), para la construcción de la identidad norteamericana blanca.[1] Pero también es cierto que, en los hechos, al igual que en el pasado colonial, se presentó en varias ocasiones la elección entre tres formas de relaciones con las naciones indias: se podía contemplar la convivencia en el respeto mutuo; el reparto del territorio entre ambos grupos; la reducción de los indígenas a un estatuto subordinado, a la vez marginal e inferior, que los conduciría eventualmente a la desaparición final.

UNA POLÍTICA INDECISA

Determinada por la evolución en la relación de fuerzas, la política norteamericana vacila, hasta mediados del siglo XIX, entre esas tres soluciones. La mayor parte del tiempo, los gobiernos optaron por la solución del reparto, en tanto que las poblaciones blancas —colonos, granjeros, negociantes, especu-

[1] Véase É. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, París, 1976, pp. 157-209.

ladores, hombres de la milicia— actuaban directamente o mediante presión para que se diera una "solución final" al problema indio.

Durante la guerra de independencia, los protagonistas —autoridades británicas, *Tories* de Norteamérica y colonos sublevados— rivalizan una vez más en seducir a las tribus que recuperan su posición de árbitros.

"No tenemos por qué poner reparos al reclutamiento de los salvajes", escribe el general Gage en junio de 1775, "los rebeldes nos han dado el ejemplo al reunir contra nosotros a cuanto indio pudieron reclutar".[2]

Sabiendo por experiencia que tenían más que temer de la independencia de los colonos norteamericanos que de la conservación del imperio británico, la mayoría de las naciones amerindias optaron por permanecer neutrales en el conflicto. Algunas, como cuatro de las seis naciones Iroquesas, como los Cherokees y los Creeks, se adhirieron a la causa de los británicos. Pero la ayuda y la protección prometidas por Londres les fueron parcamente otorgadas y a menudo se encontraron sin armas frente a las terribles expediciones punitivas de los patriotas norteamericanos. En la campaña de 1779-1780, las viviendas de un gran número de aldeas iroquesas fueron incendiadas, las provisiones destruidas, de tal modo que varios cientos de Cayugas, de Onondagas y de Mohawks perecieron de hambre y de frío durante el invierno.

Durante las negociaciones de París, en 1782 y 1783, los amerindios fueron ignorados a pesar de la ayuda que habían prestado a uno u otro bando. Sin embargo, oficialmente prevaleció durante unos diez años más la tesis del reparto del continente y de la soberanía india en su territorio. Por su parte, los

[2] Citado por V. Vogel, *This country was ours*, Nueva York, 1974, p. 71.

amerindios se adhieren en su mayoría a esta concepción y la defienden de todas las maneras posibles cuando no se la observa.

"UNA FRONTERA ENTRE DOS PUEBLOS"

Inmediatamente después de la guerra, para probar la magnanimidad de los norteamericanos, George Washington promete el indulto a los indios que habían sido "engañados" por la propaganda británica:

"Considerando que este país es bastante grande para contenernos a todos y que estamos dispuestos a comerciar y a trabar amistad con ellos, echamos un velo sobre el pasado y decidimos trazar una frontera entre ellos y nosotros, más allá de la cual nos esforzaremos por impedir a nuestro pueblo cazar o establecerse, y más acá de la cual los indios se abstendrán de penetrar salvo para comerciar o firmar tratados." [3]

Sin mencionar tan claramente la línea divisoria, el Congreso continental, primer esbozo de un estado federal, intenta contener una oleada de colonos hacia los territorios recientemente adquiridos:

"Los Estados Unidos reunidos en Congreso deciden [...] prohibir establecerse en las tierras habitadas o reivindicadas como suyas por los indios [...] y comprar o recibir dones o cesiones de esas tierras sin la aprobación expresa de los Estados Unidos. Además, se declara que toda adquisición o todo establecimiento que no haya recibido la autorización susodicha es nulo y sin valor [...]" [4]

[3] Carta de G. Washington a J. Duane, el 7 de septiembre de 1783, *Documents of U.S. indian policy*, F.P. Prucha (comp.), Lincoln, 1975, p. 1.

[4] Proclamación del Congreso Continental el 22 de septiembre de 1783, *ibid.*, p. 5.

Sin embargo, ni las decisiones del Congreso, ni las intenciones de amnistía proclamadas por Washington fueron realmente aplicadas. Incluso los Tuscaroras y los Oneidas, fieles aliados de los revolucionarios, tuvieron que vender sus tierras y expatriarse. Las otras cuatro tribus iroquesas —Senecas, Mohawks, Onondagas y Cayugas— sufrieron, por su parte, en el tratado de Fort Stanwix de 1784, la ley del vencedor:

"Serán entregados inmediatamente por esas tribus a los comisarios de los Estados Unidos seis rehenes y permanecerán en su posesión hasta que todos los prisioneros estadunidenses, blancos y negros, capturados durante la pasada guerra [...] sean entregados." Sobre todo, el territorio dependiente de los Iroqueses se reduce considerablemente. Se traza una frontera al sur y al oeste de las tierras que les son asignadas, "de tal modo que las Seis Naciones renuncian hoy día y en el futuro en provecho de los Estados Unidos a toda reivindicación sobre la región que se extiende al oeste de esa línea; se les asegurará, en cambio, el disfrute pacífico de las tierras que habitan al este y al norte de esos límites".[5]

Un tanto modificada, puesto que el tratado de Fort Stanwix dibuja un enclave indio dentro de los Estados Unidos, la tesis de la línea fronteriza sigue siendo, sin embargo, la tesis oficial. En vísperas de la consolidación del gobierno central por la redacción de una nueva Constitución, el Congreso promete, en la Ordenanza del Noroeste del 13 de julio de 1787 que: "se observará siempre una buena fe irreprochable respecto a los indios; nunca se les despojará de sus tierras y sus propiedades contra su voluntad y nunca se les causará el menor perjuicio en sus propiedades, sus derechos y sus libertades, salvo en caso de guerras justas y legales autorizadas por el Congreso [...]"[6]

[5] Tratado con las Seis Naciones, el 22 de octubre de 1784, *ibid.*, p. 5.

TRIBUS SOBERANAS

La Ordenanza del Noroeste se completa con unos artículos de la Constitución que reglamentan el comercio con los indios e instituyen la perennidad de los tratados como *ley suprema del país*, al igual que la Constitución. Se basa en un principio triple: el de la legitimidad de la propiedad tribal, el de la soberanía de las tribus sobre sus tierras, y, por último, el de la autonomía de las tribus en calidad de naciones extranjeras con las cuales el gobierno de los Estados Unidos firma tratados.

Estos principios, sin embargo, son violados aun antes de empezar a entrar en vigor. La propiedad y la soberanía de los indios son violadas por los estados de Nueva York, de Virginia, de las Carolinas, y de Georgia que disponen de las tierras indias comprendidas en el interior de las fronteras que trazan cuando ceden el Oeste al gobierno federal. Las autoridades federales, por lo demás, "improvisan una nueva teoría legal" que debe responder a la urgente necesidad del gobierno de constituir rápidamente un amplio dominio público. Esta tesis se basa en dos principios: 1] Gran Bretaña cedió a los Estados Unidos, mediante el tratado de 1783, la soberanía sobre las tierras comprendidas entre Ohio y Mississippi. Los indios que residen en ellas pasan de la soberanía británica a la soberanía norteamericana; 2] los indios que se habían aliado a los británicos son un pueblo conquistado que perdió por ello su derecho a la propiedad del suelo. Las tierras dejadas a las tribus por los tratados les son

[6] Ordenanza del Noroeste, el 13 de julio de 1787.

concedidas, así como el dinero que les indemniza por las tierras perdidas.[7]

Los amerindios, arguyendo la ilegalidad de la transmisión de soberanía entre potencias europeas y la nulidad de tratados obtenidos bajo amenaza o con jefes no representativos, denuncian todos los tratados que se basan en la teoría del *pueblo conquistado.* En 1790, Cornplanter, un jefe Seneca, denuncia el tratado de Fort Stanwix en una carta dirigida al presidente Washington:

"Hermano, la voz de las naciones senecas se dirige a ti, el gran consejero en cuya sabiduría los trece fuegos [los trece estados unidos] han depositado su confianza. Nuestra voz puede parecer débil a tus oídos, pero escucha atentamente pues lo que tenemos que decirte es para nosotros de suma importancia [. . .]

"Cuando nuestros hermanos regresaron de Fort Stanwix y relataron al consejo lo que allí había sucedido, nuestra nación quedó estupefacta al enterarse de que los habían obligado a ceder semejante cantidad de tierras sin pago alguno [. . .] Nos preguntamos unos a otros: ¿Qué hemos hecho que merezca tal castigo?

"Cuando encendieron sus trece fuegos separadamente, los hombres sabios que se reunían en torno a ellos nos decían que todos eran hermanos, hijos del mismo padre poderoso y que, a su vez, él consideraba a los hombres rojos como sus hijos. Nos decían que él residía más allá de la gran agua, allí donde el sol se levanta primero y que era un rey ante cuyo poder ningún pueblo resistía [. . .] Lo que decían nos llegó al corazón [. . .] y prometimos obedecerle [. . .] Cuando ustedes le negaron obediencia a ese rey, nos ordenó ayudarle a hacerlos entrar en razón. Al obedecerle, no hicimos más que mantener nuestra promesa [. . .] ¿Se nos debe culpar por ello?"

[7] A. Wallace, *op. cit.,* pp. 150-151.

"COMO SI NUESTRA DEBILIDAD HUBIERA BORRADO NUESTROS DERECHOS"

"Hermanos, cuando comprendimos que habíamos sido engañados y que nos habían invitado a acudir a su gran fuego para hablar de paz, nos apresuramos en llegar. Nos dijeron que podían aplastarnos y reducirnos a nada y nos pidieron un inmenso territorio como precio de la paz que nos ofrecían como si nuestra debilidad hubiera borrado nuestros derechos. Nuestros jefes reconocieron la fuerza de ustedes y no pudieron oponerse [. . .] Toda la tierra de que habíamos hablado pertenecía a las Seis Naciones. Ninguna parte perteneció jamás al rey de Inglaterra, y él no podía dársela a ustedes." [8]

Los Senecas no consiguieron la revisión del tratado de Fort Stanwix, pero, hasta 1794, se volvieron a formar nuevas confederaciones indias en el valle del Ohio, en torno a los Grandes Lagos y en el Sur; en 1790, en 1791, los ejércitos norteamericanos sufren severas derrotas. El 13 de agosto de 1793, el Consejo Confederado Indio, reunido en Miami Rapids, decide no recibir a los comisarios norteamericanos que reclaman la cesión de las tierras en la región de Kentucky y de Ohio donde muchos pioneros se han instalado ya:

"Hermanos: el dinero carece de valor para nosotros e incluso es desconocido por la mayoría de nosotros. Y puesto que ninguna consideración puede incitarnos a vender las tierras en las cuales procuramos la subsistencia de nuestras mujeres e hijos,

[8] En S. Drake, *Biography and history of the indians of North America.* 11a ed., Boston, 1841, pp. 609-611.

permitan que les indiquemos el medio por el cual sus colonos pueden ser fácilmente desplazados y la paz restablecida.

"Sabemos que sus colonos son pobres, pues si no, no se habrían aventurado en esta región continuamente perturbada desde que cruzaron el Ohio. Repartan, pues, entre esa gente la gran suma de dinero que nos han ofrecido. Denle además a cada uno una parte de lo que querían darnos en anualidades y estamos convencidos de que aceptarán de inmediato a cambio de las tierras que les venden. Si agregan a esto las grandes sumas que deben gastar para reclutar y pagar ejércitos con el fin de obligarnos a ceder el territorio, tendrán más de lo que se precisa para retribuir a esos colonos por sus fatigas y sus trabajos.

"Nos han hablado de hacer concesiones. Es muy extraño que esperen eso de nosotros, que no hemos hecho sino defender nuestros derechos legítimos contra su invasión. Deseamos la paz. Devuélvannos nuestra comarca y dejaremos de ser sus enemigos.

"Hermanos: jamás hemos dado al rey de Inglaterra, ni a ninguna otra nación, el derecho exclusivo de comprar nuestras tierras. Les manifestamos que nos consideramos libres de vender o de ceder nuestras tierras cuando y a quien queramos. Si, como dicen, el pueblo blanco concertó un acuerdo según el cual el rey de Inglaterra era el único que podía comprar nuestras tierras y después cedió ese derecho a los Estados Unidos, eso es un asunto entre ustedes y él; no nos concierne. Jamás hemos renunciado a tal poder [. . .]

"No nos convenceremos de que quieren hacernos justicia sino cuando reconozcan que el Ohio debe seguir siendo la frontera entre ustedes y nosotros. Si no consienten en ello, nuestro encuentro es inútil." [9]

[9] "An address sent from the Council of Indians a Miami Rapids, August 13, 1793, to the commissioners appointed by the president of the United States".

FALLEN TIMBERS

Ante el fracaso de su política en el noroeste y temiendo que la confederación india se extendiera hasta el sur del continente, el gobierno norteamericano decide utilizar todas sus fuerzas para quebrantar la resistencia indígena. En agosto de 1794, los 3 600 soldados del general Wayne derrotan a los 1 400 guerreros de Blue Jacket en Fallen Timbers. Esta batalla y el tratado de Greenville que la sigue en 1795, así como el tratado de Canandaigua firmado con las Seis Naciones en 1794, marcan los inicios de una nueva época. En adelante, la soberanía indígena al este del Mississippi no se reconoce más que dentro de las reservas. Para las tribus del noroeste, así como para las naciones iroquesas, la venta de la mayor parte de sus tierras y la vida en las reservas determinan un proceso triple: pérdida territorial y demográfica; desmoralización por el alcohol y la corrupción traídos por los blancos; despersonalización por la influencia "civilizadora" de los misioneros y de los políticos.

Pero apenas se advierte el peligro, se restablece la unidad indígena: entre los Iroqueses bajo la influencia de Red Jacket y sobre todo del mesianismo de Handsome Lake; en el noroeste con la lucha del Shawnee Tecumseh y la prédica de su hermano *el Profeta.*

2. EL MESIANISMO UNITARIO

El plan de Henry Knox, el secretario de Estado para la Guerra del presidente Washington, incluía el respeto de la propiedad india en las reservas, así como la ayuda del gobierno federal para que las tribus adquirieran los principios esenciales de la "civilización": "el amor a la propiedad personal", el arte de la lectura y la adhesión a la fe cristiana. Si bien obtuvieron un gran número de conversiones, las misiones alentadas a instalarse en las reservas provocaron también la división entre los "progresistas" cristianizados y los "conservadores" que seguían apegados a la cultura tradicional.

Entre los Senecas, Red Jacket, que se había impuesto por sus dotes de orador, estuvo largo tiempo a la cabeza de los "conservadores". Al misionero que trataba de convertirlo, opuso una argumentación que hizo época:

PUEBLOS DIFERENTES

"Hermano, antes nuestros dominios eran grandes y los de ustedes minúsculos. Ahora, se han convertido en un gran pueblo y a nosotros nos queda apenas bastante lugar para extender nuestras cobijas. Han tomado nuestro país, pero aún no están satisfechos: quieren imponernos su religión.

"Dicen que están en el buen camino y que nosotros estamos perdidos. ¿Cómo saben que eso es cierto? Comprendemos que su religión se halla en un libro. Si ese libro también nos estaba destinado ¿por qué el Gran Espíritu no nos otorgó la capacidad de conocerlo y comprenderlo correctamente, no sólo a nosotros sino a nuestros antepasados? Sólo lo conocemos a través de sus palabras. ¿Pero cómo saber si hay que creerles cuando tantas veces hemos sido engañados por los blancos?

"Hermanos, el Gran Espíritu nos creó a todos. Pero hizo diferentes a sus hijos rojos y a sus hijos blancos. Nos dio un color y unas costumbres diferentes de las suyas. A ustedes, les dio artes para las cuales no nos abrió los ojos [. . .] Puesto que creó tales diferencias entre ustedes y nosotros en tantos aspectos, ¿por qué no habría de darnos una religión diferente de la de ustedes que concuerda con nuestro entendimiento? El Gran Espíritu actúa bien. Sabe lo que es bueno para sus hijos [. . .]

"No tratamos de destruir su religión ni quitársela. Sólo queremos conservar la nuestra." [10]

Pero la posición de los "conservadores" es débil: desde hace varias décadas, las intrusiones de los blancos han destruido el orden social y cultural de los Iroqueses. Las antiguas creencias y los antiguos ritos han perdido su coherencia y su credibilidad. La pobreza, la pérdida de los viejos hogares, el amargo sentimento de la derrota y de las mentiras repetidas de los blancos han reducido a los pueblos Iroqueses a la impotencia y a la desesperación. El nativismo de los "conservadores" como Red Jacket ya sólo reposa sobre recuerdos semiborrados.

I

EL CÓDIGO DE HANDSOME LAKE

A partir de 1799, fecha de su primera visión, Handsome Lake, un anciano debilitado por la enfermedad y el alcohol, va a restaurar, casi por sí solo, la

[10] Citado por B.B. Thatcher, *Indian biography*, Nueva York, 1845, pp. 291-294.

confianza y la dignidad de los Iroqueses. Por medio de la revelación, sus visiones sucesivas, de carácter "apocalíptico" y "social", dan a su prédica —el *Gaiwiio*— apariencia de novedad. De hecho, el *Gaiwiio* o Código de Handsome Lake revitaliza la antigua religión despojándola de ritos que habían sido desvirtuados o tomados de otros grupos. En una de sus visiones, los *cuatro mensajeros* se le aparecen a Handsome Lake:

"No es bueno tener tantas danzas y cantos.

"Un hombre convoca una danza en honor de algún animal totémico porque espera de él favores o poder. Eso está mal pues no se puede saber qué desgracia puede resultar de ello para otro pueblo."[11]

Algunos aspectos de la antigua religión seneca se asemejan, en la visión del Profeta, a los principios cristianos. Handsome Lake los transforma y los adapta al mundo seneca moderno: "He aquí otro mensaje más para tu pueblo", dicen a Handsome Lake los "mensajeros del Creador": "Si todo el mundo se arrepiente, la tierra renacerá. Pues, a causa del pecado, el mundo subterráneo se descompone en podredumbre. El mundo está lleno de pecado."

Al rebautizar a los héroes míticos y a las viejas divinidades, Handsome Lake los integró en un sistema en que los Senecas pudieron ver una nueva religión nacional. A mediados del siglo XIX, esta religión se dotará de una Iglesia, capaz de cristalizar la identidad seneca frente a la cultura cristiana y a las antiguas creencias devaluadas.

La finalidad principal del código de Handsome Lake es regenerar al pueblo Seneca. Uno de los peores males es el alcohol. Ahora bien, en 1809, un grupo de misioneros cuáqueros de visita entre los Onondagas observa: "Se nos ha informado que desde hace nueve años se han abstenido totalmente de tomar bebidas embriagantes y que ningún indígena las ha vuelto a probar." [12] Así, la prédica por la templanza alcanza a las demás naciones Iroquesas. Por otra parte, la adopción de innovaciones médicas como la vacunación y la de la agricultura occidental permiten que las poblaciones Senecas, Onondagas y Oneidas influidas por Handsome Lake consigan en veinte años detener la declinación demográfica, el incremento de su nivel de vida y sobre todo el regreso de la confianza en la identidad nacional.

"He aquí otro mensaje para tu pueblo: los jefes y los grandes oficiales que se calumnian mutuamente y riñen deben dejar de hacerlo."

Si bien tuvo que enfrentarse a la agresividad de Red Jacket y de los conservadores, así como a la de los progresistas, Handsome Lake logró unificar la nación Seneca. Adoptó ciertas tesis de los progresistas, dejando de predicar el rechazo total de la cultura de los blancos para adoptar la idea de una aculturación tecnológica:

"Conviene imitar tres cosas que hacen nuestros jóvenes hermanos *(los blancos)*:

"La primera: el hombre blanco trabaja en una parcela de tierra cultivada y recoge cosechas para su familia. Así, si muere, su familia podrá contar con la tierra para su subsistencia [. . .]

"La segunda: es la manera en que el hombre blanco construye su casa. La construye caliente y de hermosa apariencia, de tal modo que si muere, su familia puede contar con la casa [. . .]

"La tercera: el hombre blanco cría caballos y ganado. Eso no tiene nada de malo pues, si muere, serán una gran ayuda para su familia [. . .]" [13]

[11] A.C. Parker, *The Code of Handsome Lake, the Seneca prophet*, Albany, 1913, p. 39.

[12] *Ibid.*, p. 10.

[13] *Ibid.*, p. 38.

TECUMSEH: EL MESIANISMO REVOLUCIONARIO

Al mesianismo pacífico y realista de Handsome Lake responde, más al oeste, el mesianismo revolucionario panindio del Shawnee Tecumseh y de su hermano *el Profeta*. El general Harrison que logró —por combatirlo— convertirse más tarde en presidente de los Estados Unidos, decía de Tecumseh:

"Era uno de esos genios extraordinarios que surgen de vez en cuando para fomentar revoluciones y trastornar el antiguo orden de las cosas. Si no hubiese vivido en los Estados Unidos, habría podido formar un imperio cuya gloria habría rivalizado con los de México y Perú."[14]

"El más grande de los indios", como lo llama Alvin Joseph Jr., "no tuvo ocasión de demostrar su capacidad para dirigir a los indios en tiempos de paz. Era producto de uno de los períodos más críticos en la historia de los indios norteamericanos, y, desde su nacimiento (hacia 1768) hasta su muerte (en 1813), sólo conoció el conflicto y la guerra." [15] Nacido en las riberas del Ohio, erró con los Shawnee y vivió todas las guerras de fronteras en las que siempre se encontraba en la primera fila. Su apego a su pueblo y su orgullo nacional son tan fuertes como los de este jefe anónimo que decía en 1803:

"El Amo de la Vida [. . .] que era un indio, creó a los Shawanoese [*otro nombre para los Shawnee*] antes de cualquier otra raza de hombres. Los hizo surgir de su espíritu. Les dio todo el saber que poseía y los instaló en la gran isla. Todos los hombres rojos descienden de los Shawanoese. Después de haber creado a los Shawanoese, el Amo de la Vida creó a los franceses y los ingleses, sacándolos de su pueblo, y a los holandeses extrayéndolos de sus pies [. . .] Hizo de los blancos razas inferiores y los instaló más allá del lago hediondo (el océano Atlántico)."

Tecumseh asume el mito shawnee: la anterioridad de los Shawnee en la creación significa una responsabilidad respecto a sus hermanos amerindios. Los Shawnee también son responsables, según el mito, de su propia decadencia: al corromperse, el Amo de la Vida les arrebató el saber dándoselo momentáneamente a los blancos. Éstos se valieron de él contra los indios, pero: "Todo ello tocará pronto a su fin. El Amo de la Vida restituirá pronto su saber a los Shawanoese y aplastará bajo sus pies a los 'cuchillos largos'." [16]

Tecumseh se niega a abdicar definitivamente ante el hombre blanco. Ha llegado la hora, piensa después del tratado de Greenville de 1795 en que Blue Jacket cedió una gran parte de las tierras shawnees, de resistir a la presión de los *cuchillos largos*. Hace secesión y, con un grupo de jóvenes guerreros, funda una comunidad que, a partir de Indiana, trata de ampliarse convenciendo a otras tribus.

En 1805, la propaganda política y la acción militar de Tecumseh se acompañan de la prédica de su hermano, Laulewasika, que, como Handsome Lake entre los Iroqueses, saca de sus visiones las lecciones de la templanza, del valor y del rechazo de la asimilación. Pero la originalidad de Tecumseh y del Profeta shawnee radica menos en su nativismo que en la estrategia política del gran jefe que "no se contentó con la resistencia de una tribu o de un grupo de tribus a las intrusiones de los blancos. Él era un shawnee, pero se consideraba primero

[14] L. Esarey (comp.), *Messages and letters of William Henry Harrisson*, Indianápolis, 1922.

[15] A. Josephy, jr., *The patriot chiefs. A chronicle of American indian resistance*, Nueva York, 1976, p. 132.

[16] C.F. Klinck (comp.), *Tecumseh. Fact and fiction in early records*, Englewood Cliffs, 1961, pp. 12-13.

como un indio y combatió para dar a los indios una conciencia nacional más que tribal".[17]

Por cierto, Tecumseh reunió en torno a él quizá tantos representantes de tribus diversas como Shawnees. A los centros sucesivos en que se establecieron él y su hermano el Profeta, afluyeron discípulos Shawnees, Ojibwas, Kickapoos, Delawares, Wyandots, Ottawas. Tecumseh se desplazaba infatigablemente para tratar de convencer a las tribus de que se unieran y expulsaran a los blancos en una lucha cuidadosamente coordinada. En 1811, asistía a un consejo de Choctaws:

"¿Dónde están actualmente los Pequot? ¿Dónde están los Narragansetts, los Mohawks, los Pocanokets y muchas otras tribus de nuestra raza, antes tan poderosas? Se han desvanecido ante la avidez y la crueldad del hombre blanco como se derrite la nieve bajo los rayos del sol [...] La aniquilación de nuestra raza está cercana, a menos que nos unamos en una causa común contra nuestro enemigo común. No crean, valientes Choctaws y Chickasaws, que pueden permanecer pasivos e indiferentes ante el peligro, y a pesar de ello escapar a nuestro destino común. Ustedes también, serán como hojas muertas y nubes dispersas. Ustedes también, serán expulsados de su tierra natal y de sus territorios ancestrales como las hojas son barridas por los vientos de tormenta [...]

"No se dejen adormecer, Choctaws y Chickasaws, por una falsa seguridad y por esperanzas engañosas. Nuestros vastos territorios escapan rápidamente a nuestro dominio. Los invasores blancos se vuelven cada año más exigentes y más tiránicos [...] ¿Esperaremos tranquilamente hasta que se vuelvan tan numerosos que ya no podamos resistirlos? [...] Hay que detener la opresión blanca antes de que seamos totalmente borrados del país. Formemos juntos un solo cuerpo y un solo corazón y defendamos, hasta el último guerrero, nuestro país, nuestra libertad y las tumbas de nuestros padres."[18]

[17] A. Josephy, jr., *op. cit.*, p. 132.

LA TIERRA INDÍGENA ES INDIVISIBLE

El principal adversario blanco de Tecumseh, el general Harrison, responde a su política de unidad mediante estratagemas. En 1809, aprovecha la ausencia de Tecumseh de Prophet Town para negociar con otros jefes la compra de tres millones de fanegas de tierra indígena en Indiana. A su regreso, Tecumseh destituye a los jefes culpables y declara la venta nula, arguyendo sobre todo el hecho de que la tierra indígena es un bien común de toda la nación india.

"Es cierto que soy un Shawnee. Mis antepasados eran guerreros. Su hijo es un guerrero. A ellos sólo les debo mi existencia. A mi tribu no le debo nada. Soy el artífice de mi propia fortuna; ¡oh! ¡si tan sólo pudiera hacer lo mismo por mi pueblo y por mi país, en la amplia medida de mi alma en armonía con el Gran Espíritu que gobierna al mundo! Entonces no vendría a pedirle al gobernador Harrison que rompa el tratado [...] Le diría: Señor, puedes volver a casa. El espíritu que comunica con los tiempos pasados me dice que antes y hasta hace poco todavía, no había hombres blancos en este continente; que éste pertenecía a los hombres rojos que habían sido colocados allí por el Gran Espíritu para que lo recorrieran, para que disfrutaran de sus productos y lo poblaran de nuestra raza que fue un día dichosa y que el hombre blanco ha vuelto miserable porque nunca está satisfecho y no

[18] H.B. Cushman, *History of the Choctaw, Chickasaw and Natchez indians,* Greenville, 1889.

deja de invadirnos. El medio, el único medio de detener esta desgracia es que todos los indios se unan y exijan su derecho igual y común a la tierra, como solía ser antes y debería ser siempre. Pues la tierra jamás estuvo dividida; pertenece a todos para que cada uno pueda utilizarla [. . .]

"El pueblo blanco no tiene ningún derecho sobre la tierra de los indios; ellos la tuvieron primero; es de ellos. Pueden venderla, pero todos juntos. Una venta que no la han hecho todos no es válida. La última venta es nula; fue hecha únicamente por una parte del pueblo." [19]

Sin embargo, Tecumseh no consiguió la abrogación de la venta de las tierras de Indiana. El gobernador norteamericano sigue suscitando conflictos y, en 1811, logra dividir a los discípulos de Tecumseh. Un pequeño grupo, bajo la dirección del Profeta, y en contra de la opinión de Tecumseh, atacó el fuerte de Tippecanoe donde Harrison se había guarecido. Derrotados, los indios sufrieron consecuencias que ni siquiera tenían que ver con el asunto mismo. Tecumseh perdió en ello parte de su prestigio. Los norteamericanos exageraron el incidente y lo consideraron, con razón, como el paso decisivo de la conquista del viejo noroeste. Por último, habiendo fracasado en su intento por formar un frente unido, Tecumseh cedió a la tentación que se presentaba: las hostilidades entre británicos y norteamericanos se agravaban en la región de los Grandes Lagos y Tecumseh creyó que aliándose con los británicos restauraría la confianza de los amerindios en una victoria final.

Durante la guerra de 1812 entre Gran Bretaña y los Estados Unidos, Tecumseh logró, en efecto, ganar un número importante de tribus. Pero muy pronto lo defraudaron los británicos y, en la batalla del Thames en 1813, Tecumseh tuvo que enfrentar

[19] C.F. Klinck, *op. cit.*, p. 73.

sólo con sus guerreros el ataque norteamericano. Resistió heroicamente, "rugiendo como un tigre y alentando a sus valientes a atacar", pero él mismo sucumbió y con él desapareció por largo tiempo la última oportunidad de formar una gran unión india combatiente.[20]

[20] *Chronicles of American indian protest*, pp. 80-81.

3. LOS CHEROKEES: LA RESISTENCIA POR LA ACULTURACIÓN

Después de la muerte de Tecumseh, su viejo aliado Black Hawk, a la cabeza de los Sauks y de los Foxes, trató durante veinte años más de detener el avance de los blancos en Illinois y Wisconsin. Derrotado y capturado en 1832, sigue pensando hasta su muerte que "los blancos envenenan el corazón de los indios" y que los dos pueblos "deben permanecer alejados uno de otro". Pero la resistencia armada ha fracasado. Sólo queda la desesperación:

"¡Adiós, nación mía! Black Hawk trató de salvarte y de vengar las afrentas que se te han hecho. Se ha bañado en sangre de algunos blancos. Pero ha sido capturado y sus sueños se han terminado. Ya no puede hacer más. Su fin está cerca. Su sol se acuesta y nunca más volverá a levantarse. ¡Adiós, Black Hawk!" [21]

Cuando el "viejo noroeste" fue integrado a la civilización, quedaba todavía, al sudeste de los Estados Unidos, una amplia zona de las Carolinas a Florida donde la soberanía india no había cedido ante la penetración de los blancos. A pesar de la presión del gobierno federal, de las exacciones de los habitantes y las intrusiones de los colonos provenientes de los territorios aledaños, las tribus Creek, Choctaw, Chickasaw, Seminole y sobre todo Cherokee lograron combatir a los blancos con sus propias armas, las de la "civilización".

Desde los años 1830, sin embargo, unos tras otros deberán vender sus tierras y emprender el

[21] S.G. Drake, *Biography and history of the indians of North America,* Boston, 1834, libro v.

Camino de las lágrimas, como rebaños acarreados por el ejército federal, sembrando sus muertos en el largo camino y en las aguas del Mississippi que habrá que atravesar para llegar a la reservación que les es adjudicada en el nuevo "territorio indio", el futuro Oklahoma. Entonces, ¿Tecumseh tenía razón cuando predecía a los Choctaws y a los Chickasaws que la vía pacífica los llevaría, también, a "ser expulsados de sus moradas ancestrales como hojas barridas por el viento de la tempestad"? ¿La aculturación era igual de vana que la resistencia armada? O, por el contrario, ¿acaso ese esfuerzo mismo de aculturación es lo que permitió a los pueblos del sudeste —a los Cherokees más que a los demás— mantener su integridad nacional a través de las pruebas?

PERPETUAR LA NACIÓN CHEROKEE

Motivada por la presión exterior primero, la transformación de la nación cherokee se realizó, a principios del siglo XIX, con una rapidez y una originalidad asombrosas: después de haber opuesto cierta resistencia a las misiones cristianas, los dirigentes Cherokees aceptan, a partir de 1800, su establecimiento dentro del territorio tribal. Una condición les es impuesta: cada misión construirá primero una escuela. En 1825, doce escuelas de misión funcionan en territorio Cherokee, a las que asisten tanto niñas como niños, pues los Cherokees nunca negaron el lugar importante reservado a las mujeres en su tradición matrilineal y matrilocal.

Las influencias de la cultura europea nunca se confunden con la identificación: la educación en inglés se acompaña, gracias a un solo hombre, Sequoyah, de la educación en lengua cherokee. De

1809 a 1821, Sequoyah se dedica a grabar, sobre cortezas, un sistema pictográfico y luego silábico que, en 85 signos, formará la base de la escritura cherokee. El sistema inventado era tan claro y tan racional que en tres años toda la población Cherokee fue alfabetizada en su propia lengua sin necesidad siquiera de escuelas, pues cada uno podía, con un silabario, aprender por sí solo a leer en unos cuantos días. El 21 de febrero de 1828, Elias Boudinot publicaba el primer número del periódico *Cherokee Phoenix* y anunciaba en el editorial:

"Las leyes y los documentos públicos de la nación, así como todas las informaciones relativas a los intereses y a la condición del pueblo cherokee, serán fielmente publicadas en inglés y en cherokee.

"Seremos los portavoces de la mayoría de nuestro pueblo en sus decisiones referentes a la actual controversia con Georgia y la política de desplazamiento llevada a cabo por los Estados Unidos."

La noción de mayorías es nueva entre los Cherokees. Deriva de la construcción del sistema político de tipo norteamericano que tomó forma entre 1802 y 1828. De la organización tradicional, se retuvo el Consejo General, que se acompañó de una segunda cámara legislativa, el Comité Nacional. El Comité conservó algunos de los poderes del ejecutivo, en particular el monopolio de la venta de las tierras. Un código de leyes fue redactado en 1808. En 1827, finalmente, se establecía una constitución:

"Nosotros, los representantes del pueblo de la nación cherokee reunidos en convención con el fin de establecer la justicia, asegurar la tranquilidad, promover el bienestar común y garantizar a nosotros mismos y a nuestra posteridad las ventajas de la libertad, reconocemos con humildad y gratitud la benevolencia del Guía soberano que nos permitió realizar nuestro designio e, implorando su ayuda para su realización, ordenamos y establecemos la presente Constitución para el gobierno de la nación cherokee."[22]

Se instituye un sistema judicial. El código criminal prohíbe la justicia de clan tradicional. La venta de tierras sin la aprobación del gobierno se castiga con la muerte. Así, se establece toda una arquitectura institucional para detener el desmantelamiento territorial y demográfico y para perpetuar la nación a la faz del mundo. En 1823, a los comisarios del gobierno federal que los conminaban a ceder una parte de su territorio al estado de Georgia, Path Killer, Major Ridge y John Ross, respectivamente jefe principal, *speaker* en el Consejo y presidente del Comité, respondían:

"No podemos acceder a su demanda de cesión. Tal es la determinación definitiva e inalterable de esta nación: no cederá un ápice más de terreno."[23]

Tres años después, una delegación cherokee declaraba en el Congreso norteamericano:

"Los Cherokees no son extranjeros: son los primeros habitantes de América. Residen actualmente en su territorio y no pueden reconocer la soberanía de ningún estado (Georgia, en este caso) dentro de los límites de su territorio." *La Constitución cherokee define esos límites así:* "Abarcan las tierras que fueron solemnemente garantizadas y reservadas para siempre a la nación cherokee por los tratados firmados con los Estados Unidos."[24]

I

LAS ARMAS DE LA CIVILIZACIÓN

Por lo tanto, los Cherokees afirman su soberanía

[22] Citado por D. Van Every, *Disinherited. The lost birthright of the American indian,* Nueva York, 1966, pp. 84-85.

[23] U.S. Congress, *American State Papers,* Class II, Indian Affairs, vol. II, 1815-1827.

[24] Citado por D. Van Every, *op. cit.,* p. 107.

con toda legalidad, no solamente cherokee sino norteamericana. También es aceptando plenamente el concepto de "civilización" como aspiran al respeto de los blancos. ¿No siguieron acaso los preceptos de Thomas Jefferson que los felicitaba en 1806?:

"Se han convertido en granjeros, aprendiendo el uso del arado y del azadón, cercando sus parcelas y aplicando a la agricultura los esfuerzos que dedicaban antaño a la caza y a la guerra. Me han mostrado hermosos especímenes del algodón que han cultivado, hilado y tejido con sus manos. También crían ganado y cerdos para su sustento y caballos para ayudarse en sus labores. Sigan por ese camino, hijos míos, y tengan la certeza de que mientras más progresen, serán más felices y respetables." [25]

En efecto, con ayuda de los agentes del gobierno y de los misioneros, los Cherokees desarrollaron en veinte años una economía que no tenía nada que envidiar a sus vecinos blancos de Georgia. En 1826, un recuento de la propiedad cherokee menciona 22 000 cabezas de ganado, 7 600 caballos, 46 000 cerdos, 726 telares, 2 943 arados, 10 aserraderos, 31 molinos, 62 talleres de carreteros, 18 barcazas fluviales y numerosos caminos.

EL REFUGIO DE LA LEY

Así, la nación cherokee está armada para resistir cuando, a partir de 1828, la presión del estado de Georgia y del gobierno federal se vuelve más fuerte y los Cherokees, como las demás naciones del sudeste, se ven amenazados con perder sus tierras y tener que "desplazarse hacia otras tierras más propicias para su felicidad", como dirá el presidente

[25] A. Koch y W. Peden: *Selected writings of Thomas Jefferson,* Nueva York, 1944, p. 578.

Jackson. Los Cherokees apelan a la opinión norteamericana:

"Abogamos porque los compromisos solemnes contraídos entre sus padres y los nuestros sean respetados. Hace más de un año (en 1828), el secretario de la Guerra nos hizo saber oficialmente que el presidente no podía protegernos contra las leyes de Georgia [...] Pero en medio de nuestras desdichas, no olvidamos nuestras obligaciones para con nuestros amigos y benefactores. Fue para nosotros motivo de inmensa alegría enterarnos de que miles de voces se alzaron en nuestro favor y que un gran número de peticiones fueron enviadas a las dos cámaras del Congreso [...] El pueblo de los Estados Unidos tendrá la buena fe de reconocer que todos los tratados que fueron firmados entre los Estados Unidos y los Cherokees lo han sido a petición y en provecho de los blancos; que es imposible, ahora que cientos de miles de personas se han instalado en el territorio de los Cherokees, volver al estado anterior [...] Tan sólo deseamos permanecer en la tierra de nuestros antepasados. Tenemos un derecho de origen total a permanecer en ella sin interrupción y sin ser molestados. Los tratados que los Estados Unidos concertaron con nosotros y las leyes que han hecho nos garantizan nuestro derecho de residencia y nuestros privilegios contra toda intrusión [...] Obligados por una situación de gran urgencia, hacemos este llamamiento, acaso el último, al buen pueblo de los Estados Unidos. Es inimaginable que esa comunidad, notable por su inteligencia y sus sentimientos religiosos, siempre empeñada en defender los derechos humanos, no nos preste atención." [26]

Bien armados jurídicamente, los Cherokees también apelan ante los tribunales. En la Suprema Corte, John Marshall les da parcialmente razón en

[26] D. Van Every, *op. cit.*, pp. 147-148.

1831. Considerando que la legislación georgiana en contra de la propiedad cherokee es ilegal, modifica sin embargo, por el mismo decreto, el estatuto jurídico de los Cherokees y, al mismo tiempo, de todas las naciones indias:

NACIONES DOMÉSTICAS DEPENDIENTES

"La relación entre los indios y los Estados Unidos incluye características que no existen en ninguna otra parte. Si bien los indios tienen un derecho indiscutible e indiscutido a las tierras que ocupan [. . .] cabe, sin embargo, dudar que las tribus que residen actualmente dentro de las fronteras reconocidas de los Estados Unidos puedan con derecho ser llamadas naciones extranjeras. Es más correcto llamarlas naciones domésticas dependientes [. . .] Su relación con los Estados Unidos se asemeja a la de un pupilo con su tutor." [27]

Afinando su definición, Marshall añade al año siguiente:

"Las naciones indias siempre han sido consideradas como comunidades políticas distintas, que gozaban de sus derechos originales en calidad de propietarios desde tiempos inmemoriales. El término 'nación' que se les suele aplicar significa 'un pueblo distinto de los demás' [. . .] La nación cherokee es, pues, una comunidad distinta que ocupa su propio territorio dentro de los límites claramente definidos y en el que las leyes de Georgia no se aplican [. . .] Las relaciones entre los Estados Unidos y esta nación incumben totalmente al gobierno de los Estados Unidos." [28]

[27] R. Peters, *Reports of cases argued and adjuged in the Supreme Court of the United States*, January term, 1831, Filadelfia, 1851, p. 11.

[28] *Ibid.*, January term, 1832, p. 450.

La doctrina de las "naciones domésticas dependientes" privó a los Cherokees, así como a los Creeks y a los Seminoles que trataron de resistir a la deportación, de su principal argumento legal. A partir de 1830, fecha de la ley del *Removal* (desplazamiento), votada por el Congreso, prevaleció la política seguida por el presidente Jackson. En 1835, una parte de los Cherokees se dejó embaucar por los agentes del gobierno federal y cedió una gran porción del territorio prometiendo partir. John Ross y la mayoría de la nación no pudieron lograr la anulación del tratado por el Senado en 1838, y 15 000 Cherokees tuvieron que emprender la ruta del Oeste. Cuatro mil personas aproximadamente murieron en el camino.

En el lejano Oklahoma, la nación cherokee se reconstituyó. Formando una alianza con las demás tribus desplazadas del sudeste, los Cherokees reconstruyeron instituciones que les permitieran esperar, a pesar de las tribulaciones pasadas, mejores días. El tema dominante de los discursos de John Ross, que será su presidente durante cuarenta años, es la unidad:

"Hermanos: cuando pensamos en las meras asociaciones que nos mantuvieron apegados a la tierra que dio a luz a nuestros antepasados, esa tierra en que fuimos criados en la paz y gozamos de los beneficios de la civilización; y cuando observamos que nuestro antiguo hogar está apagado y que nuestro pueblo tuvo que emigrar hacia una lejana comarca, sentimos tristeza. Pero los designios de la Providencia son misteriosos y no debemos desesperar de volver a disfrutar una vez más de las ventajas de la paz en nuestra nueva patria.

"Hermanos, gracias a esta emigración, tribus antaño separadas por la distancia se han vuelto vecinas; algunas, que no se conocían, pudieron encontrarse [. . .]

"Estamos reunidos, hermanos míos, para reani-

mar aquí, en el Oeste, la palabra de nuestros antepasados. Perpetuemos para siempre el antiguo fuego y la pipa de la paz que trajimos del Este. Propaguémoslos de nación en nación. Adoptemos leyes internacionales de tal modo que podamos reparar los agravios cometidos por individuos de una nación contra individuos de otra [. . .]" [29]

Consumada a principios de los años 1840, la migración de las naciones indias del sudeste —*las Cinco tribus civilizadas*— hacia lo que se consideraba entonces como *el gran desierto norteamericano* consagraba la teoría de la frontera entre ambos pueblos. Pero la frontera norteamericana es por definición una frontera moviente. La civilización tenía que conquistar y hacer florecer el *gran desierto*. En cuanto los capitales, la tecnología y la mano de obra lo permitieron, se dio el asalto contra el último bastión del "salvajismo", las tribus soberanas del Oeste.

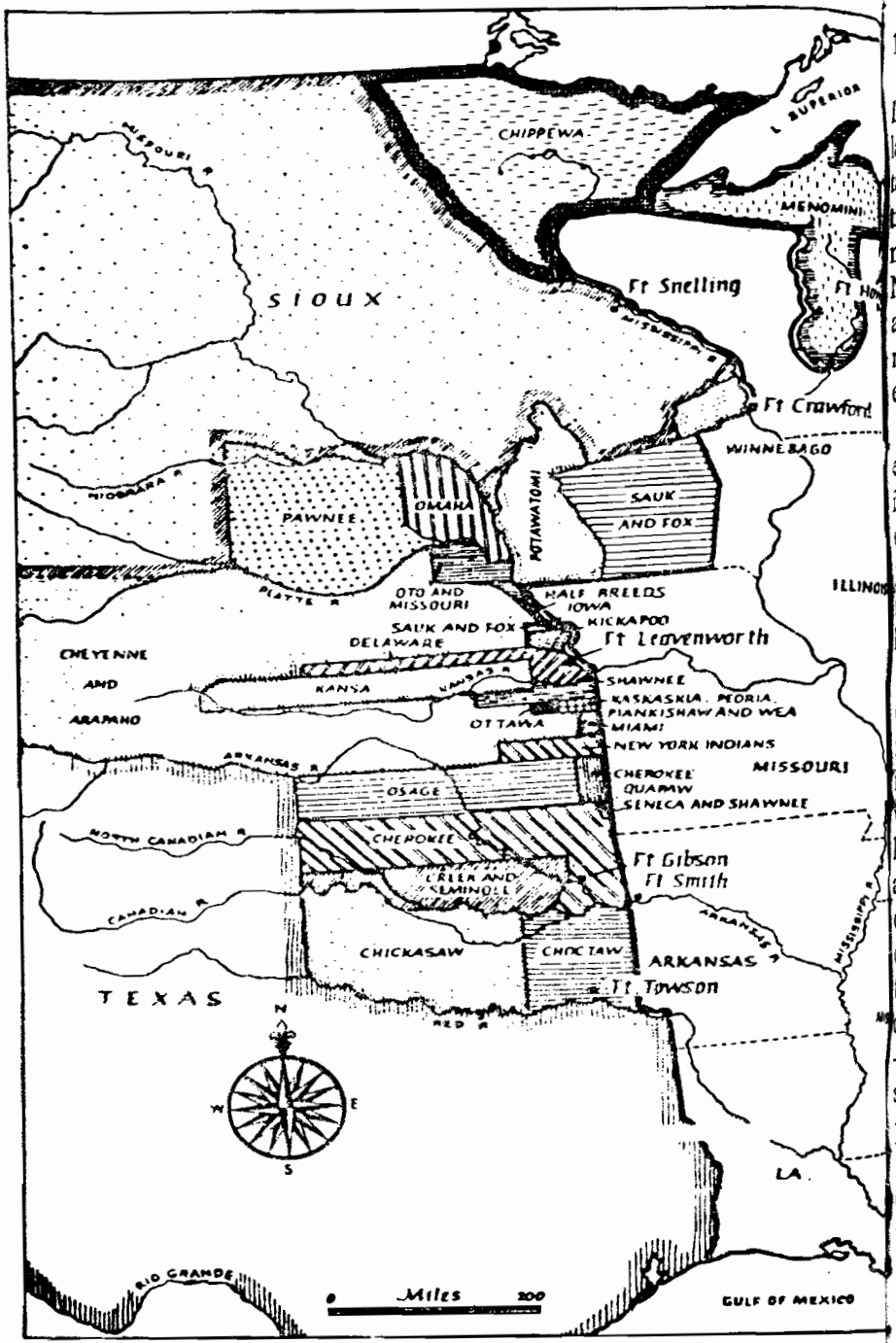
[29] Smithsonian Institution, *Miscellaneous Collections*, vol. II, 1862.

IV. RETROCESOS Y REAGRUPACIONES EN EL OESTE

1. AL OESTE DEL MISSISSIPPI. 1842-1876

En 1840, los norteamericanos se apropiaron todas las tierras útiles del continente al este del Mississippi. Se instituye por fin una *frontera permanente* que debe dejar el *gran desierto norteamericano* de las grandes planicies a los Sioux, los Arapahos, los Potawatomis, los Cheyennes, los Missouris y a otras muchas tribus que prosperan en él gracias a la caza mayor, y que desarrollan, en torno a los quince millones de bisontes aproximadamente, una cultura específica. Al sur, las *Cinco tribus civilizadas* vieron garantizar sus nuevas tierras en Oklahoma *mientras crezca la yerba y corran los ríos*. Al noroeste, más allá de las Rocosas, las naciones indias que se dedican sobre todo a la pesca no fueron perturbadas en su soberanía desde que la expedición de Lewis y Clarke estableció las primeras relaciones con ellas.

Sin embargo, la frontera permanente demuestra pronto ser un engaño. En 1842, se abre la *pista del Oregon* para que los pioneros puedan atravesar las grandes planicies y llegar hasta el Pacífico. Al año siguiente, miles de viajeros invaden las tierras indias, contaminando los ríos, asolando los pastizales, perturbando la migración de la caza. El ciclo de agresiones y represalias se desata de nuevo acompañado de violaciones de tratados, falsas promesas, trampas y matanzas que proseguirán más allá de la decisión del Congreso, en 1871, de poner fin a la *política de los tratados*, o sea las *guerras indias* juzgadas demasiado costosas.



La frontera permanente en 1840. Ralph K. Andrist, *The long death*, Nueva York, 1964, p. 11

1862: LA GUERRA DE LOS SIOUX

Los Sioux Santees son los primeros afectados por la gran migración hacia el oeste de la segunda mitad del siglo XIX. En 1851, se ven obligados, por el tratado que los reducía a reservaciones, a abandonar sus tierras de Minnesota, de Iowa y de Dakota. No conservan más que una pequeña reservación aguas arriba del río Minnesota, de la que se les quitará todavía una parte por un decreto del Senado en 1858.

La guerra que estalló en 1862 era quizá, según el jefe Big Eagle, evitable: fue provocada por unos incidentes fútiles. Pero resulta esencialmente de los once años de exacciones cometidas por los blancos, y los pacifistas de la tribu, como el propio Big Eagle, no eludirán el deber de solidaridad para con sus hermanos sioux:

"Ya se ha hablado mucho acerca de las causas de la guerra de 1862 [...] Un gran descontento reinaba entre los indios [...] Los blancos querían obligarlos a abandonar su modo de vida para vivir como ellos —cultivar, trabajar duro e imitarlos—, pero los indios no sabían cómo hacerlo y, además, no querían. Semejante cambio les parecía demasiado violento. Si los indios hubiesen querido obligar a los blancos a vivir como ellos, los blancos también habrían resistido. Los indios querían vivir como lo habían hecho antes del tratado de 1851 —ir a donde les diera la gana y hacer lo que quisieran—; cazar donde encontraran caza, vender las pieles a los comerciantes y subsistir como pudieran.

"Además, los indios pensaban que los comerciantes se habían portado mal. Los indios les compraban mercancías a crédito y cuando llegaban las indemnizaciones del gobierno, entonces los comerciantes acudían con sus libros diciendo que los indios les debían tanto y cuánto. Como los indios

no llevan libros, no podían discutir las cuentas de los comerciantes y tenían que pagar. A veces, los comerciantes les tomaban todo su dinero.

"Luego, muchos blancos engañaban a los indios y los maltrataban. Los blancos parecían decir con su actitud: 'Soy mejor que tú', y a los indios no les gustaba eso [. . .] Y luego, algunos hombres blancos abusaron de mujeres indias deshonrándolas, y esto no tiene excusa. Por todas estas razones, muchos indios odiaban a los blancos [. . .]"

LA ESTRATEGIA DE LITTLE CROW

"A medida que pasaba el verano, la agitación crecía entre los Sioux. Había conflictos en el seno de la tribu, conflictos con los blancos, y otros disturbios. La guerra contra el Sur hacía furor en ese momento y muchos hombres habían abandonado el estado (de Minnesota) para ir a combatir en el Sur [. . .] Se empezó a murmurar entre nosotros que era la ocasión para entrar en guerra contra los blancos y recuperar nuestras tierras. Se pensaba que todos los hombres que se habían enrolado habían abandonado el estado, y los indios Sioux, con ayuda de los Winnebagos e incluso de los Chippewas, habrían limpiado el país antes de la llegada de los refuerzos [. . .]

"Finalmente, llegado el momento del pago, los indios acudieron a la agencia del gobierno para recibir su dinero. Pero el pagador no llegó y lo esperamos en vano semana tras semana [. . .]

"Saben cómo empezó la guerra: por el asesinato de unos cuantos blancos, cerca de Acton, en el condado de Meeker." [1]

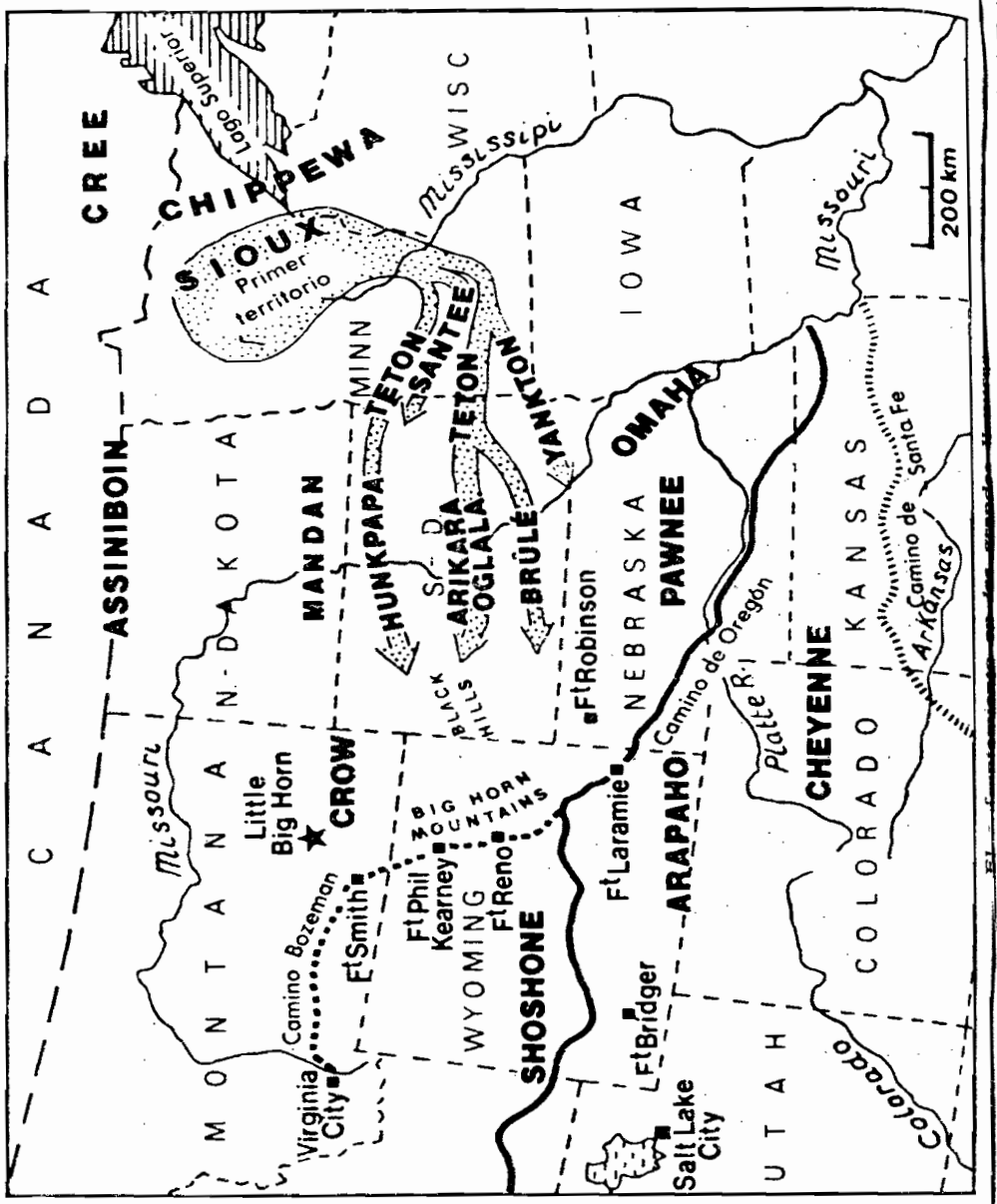
El asesinato de los cinco blancos, resultado de una apuesta estúpida entre unos jóvenes Santees, podía ser considerado como accidental. No obstante, Little Crow y los partidarios de la resistencia dijeron que eran de esperarse represalias por parte de los blancos. Lo mejor era, por lo tanto, aprovechar el efecto de sorpresa y ser los primeros en entablar la guerra. Mientras se aplicó la estrategia de la guerrilla y del terrror de Little Crow, los blancos no pudieron escapar al hostigamiento de los Sioux Santees. Setecientos blancos fueron muertos en las granjas, las agencias, los puestos comerciales, e incluso en los fuertes militares por pequeños grupos de unos veinte hombres que atacaban brutalmente y se retiraban con rapidez. Big Eagle relata cómo, en varias ocasiones, el general Sibley, que dirigía las fuerzas locales, frustró las esperanzas de los Sioux que le proponían la tregua, pues sus exigencias superaban siempre lo que los indios estaban dispuestos a ceder.

La "guerra de Little Crow" terminó lamentablemente en Wood Lake, en la primera batalla en que la táctica de Little Crow no pudo ser aplicada: sus fuerzas dispersas le faltaron cuando tuvo que hacer frente a la tropa reunida de los norteamericanos.

"Poco después de la batalla, yo (Big Eagle) y muchos otros que habían participado en la guerra, nos rendimos, creyendo en la promesa de que permaneceríamos poco tiempo como prisioneros de guerra. Pero fui arrojado a la cárcel, juzgado y condenado a tres años de presidio [. . .] No me gustó la manera en que fui tratado. Me había rendido con toda confianza, sabiendo que muchos blancos que me conocían podían ser testigos de que no había asesinado a nadie, que ni siquiera había asistido a una matanza, y que si había matado a alguien era en combate leal."

Sin embargo, Big Eagle fue condenado como criminal, así como los trescientos seis Sioux Santees

[1] Minnesota Historical Society, *Colections,* vol. VI, 1894.



que fueron condenados a muerte. Al reducir esta cifra a treinta y ocho, el presidente Lincoln reconocía implícitamente el carácter equívoco de la justicia norteamericana. Después de su fuga a Canadá, Little Crow tuvo que regresar de vez en cuando a Minnesotta para abastecerse. Fue asesinado durante una de esas expediciones; sus asesinos recibieron 550 dólares por su cuero cabelludo y el de su hijo de dieciséis años. Los Santees fueron juzgados indignos de los compromisos contraídos por el gobierno federal en 1851. Fueron enviados a una reserva árida del alto Missouri donde una tercera parte pereció por privaciones y enfermedades desde el primer invierno.

EN EL SUDOESTE: LA GUERRILLA APACHE

1862, año de la guerra de Little Crow en el norte de los Estados Unidos, también es el año en que principia la "guerra de los Apaches" en el sudoeste. Pero los Apaches, más experimentados debido a un largo pasado de conflictos con los españoles y los mexicanos, resistirán durante diez años al ejército del gobierno de los Estados Unidos que se comprometió, en el tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, a *pacificar* a los indios de los territorios que habían pasado bajo su soberanía. Guerrilleros infalibles, los Apaches continúan el juego secular de las incursiones y contraincursiones, apropiándose caballos y ganado del enemigo para su subsistencia, capturando prisioneros blancos para canjearlos por los suyos. Sus jefes, Gerónimo, Cochise, Nana y Victorio se convirtieron en los símbolos de una resistencia tenaz a las tropas norteamericanas. La autobiografía de Gerónimo relata numerosos incidentes que muestran que las pocas victorias que obtuvieron contra los Apaches Chiricahuas los ejérci-

tos norteamericanos fueron gracias a artimañas y engaños y cómo, más que buscar la paz por la negociación, los oficiales siempre prefirieron la guerra a ultranza:

RELATO DE GERÓNIMO

"Se produjeron disturbios entre ellos [los soldados norteamericanos] y los indios y tomé el camino de la guerra [...] No se me había perjudicado pero a mi pueblo sí, y combatí junto con la tribu, pues los culpables eran los soldados y no los indios.

"Poco tiempo después, unos oficiales del ejército de los Estados Unidos invitaron a nuestros jefes a celebrar una conferencia en Apache Pass (Fort Bowie). Justo antes del mediodía, se hizo pasar a los indios a una tienda diciéndoles que se les iba a dar de comer. Al entrar a la tienda, fueron atacados por los soldados. Nuestro jefe, Mangus-Colorado y algunos otros guerreros cortaron la lona de la tienda y lograron escapar. Pero la mayoría fueron muertos o capturados [...]

"Unos cuantos días después del ataque de Apache Pass, nos reagrupamos en las montañas y regresamos a combatir a los soldados. Había dos tribus —los Apaches bedonkohe y los Apaches chokonen— ambas capitaneadas por Cochise. Después de algunos días de escaramuzas, atacamos un convoy con provisiones que se dirigía al Fuerte. Matamos algunos hombres y capturamos a los demás. Nuestro jefe ofreció canjear esos prisioneros por los indios capturados durante la matanza de la tienda. A esto, los oficiales respondieron que no; por lo tanto, matamos a los prisioneros, nos dispersamos y nos refugiamos en la montaña [...]

"Después de este incidente, todos los indios estuvieron de acuerdo en renunciar a tener relaciones amistosas con los hombres blancos. No hubo ninguna gran batalla, pero empezó una larga lucha [...]

"La mayor injusticia que jamás se les hizo a los indios fue quizá la manera en que las tropas de los Estados Unidos trataron a nuestra tribu hacia 1863. El jefe de nuestra tribu, Mangus-Colorado, partió para firmar un tratado de paz entre nuestro pueblo y los blancos de Apache Tejo, en Nuevo México. Nos habían dicho que los blancos de aquella región eran más amistosos y más dignos de confianza que los de Arizona, que respetarían el tratado y no engañarían a los indios.

"Mangus-Colorado, con otros tres guerreros, fue a Apache Tejo y se reunió con los ciudadanos y los soldados. Le dijeron que si venía con su tribu a vivir cerca de ellos, le proporcionarían, de parte del gobierno, mantas, harina, víveres, carne y toda clase de provisiones. Nuestro jefe prometió volver en dos semanas a Apache Tejo [...] Se decidió en consejo que Mangus-Colorado regresaría a Apache Tejo con una parte de la tribu para recibir raciones y abastecimiento. Si todo sucedía como estaba previsto y si los hombres blancos respetaban fielmente el tratado, el resto de la tribu se reuniría con él y nos instalaríamos de manera permanente en Apache Tejo. Yo estaba a cargo de la mitad de la tribu que permanecía en Arizona. Dimos casi todas nuestras armas y nuestras municiones a la mitad de la tribu que partía hacia Apache Tejo para que en caso de traición, pudieran defenderse [...]

"Nunca volvimos a oír hablar de ellos. Sin embargo, nos enteramos por otras fuentes de que habían sido capturados a traición y exterminados."

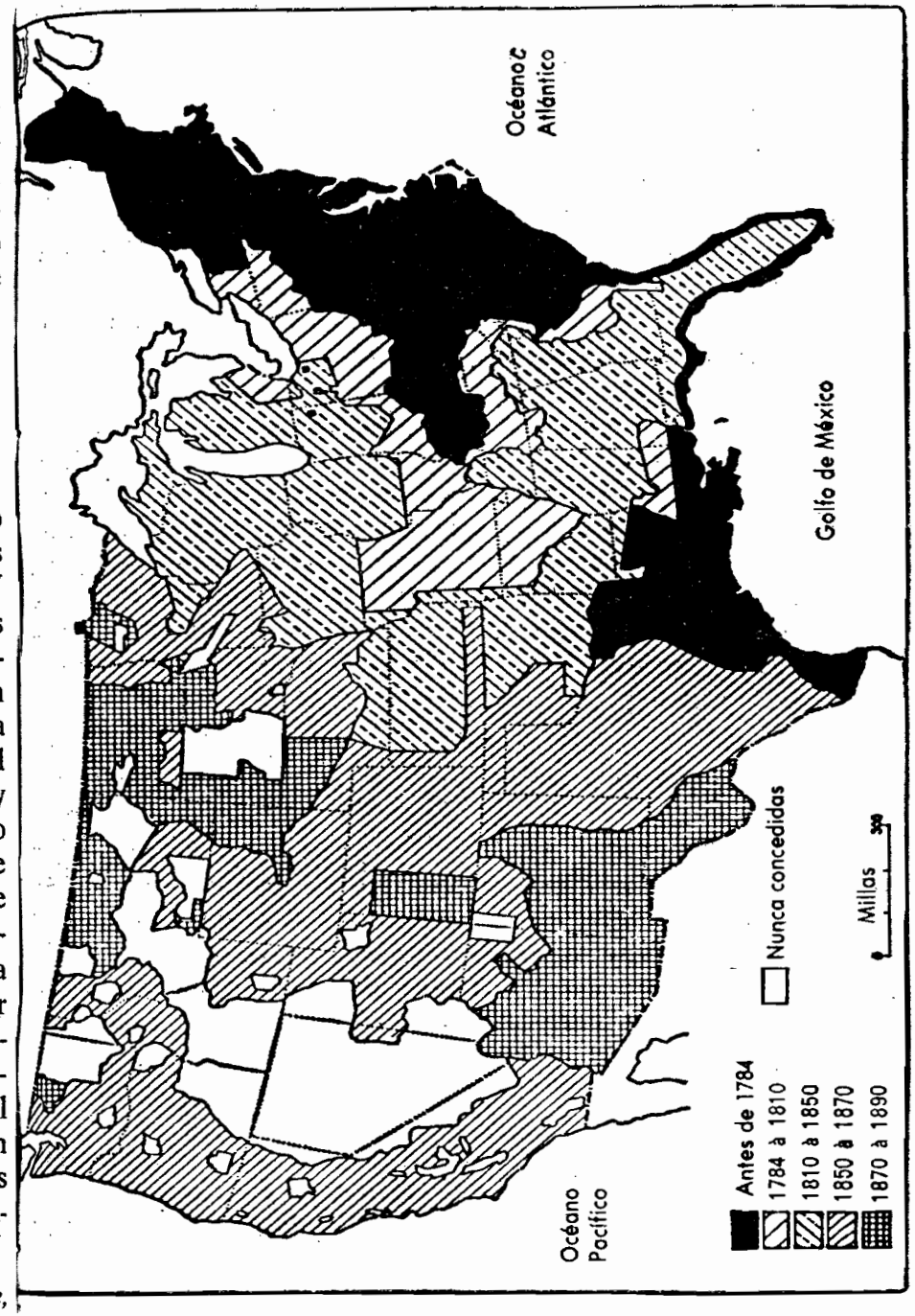
El propio Gerónimo fue capturado a traición, y luego juzgado y condenado a prisión por haber abandonado Fort Bowie durante la *matanza de la*

tienda.[2] En 1872, reconociendo la imposibilidad de vencer a los Apaches por la guerra, el gobierno norteamericano decidió ofrecer un tratado de verdad. Un gran número de Apaches chiricahuas aceptó dejarse trasladar a unas reservas en Arizona, en tanto que Gerónimo y su banda se retiraban a México. Aquellos que, como Cochise, se rindieron, sólo lo hicieron debido a esa profunda desesperación que él expresaba en 1871:

LA DESESPERACIÓN DE COCHISE

"Anhelo una paz buena, fuerte y duradera. Cuando Dios creó el mundo, dio una parte a los hombres blancos y otra a los Apaches. ¿Por qué fue así? ¿Y por qué acabaron por encontrarse? [...] Los hombres blancos me buscaron durante mucho tiempo. ¡Héme aquí! ¿Qué desean de mí? Me buscaron durante mucho tiempo. ¿Por qué tengo tanta importancia para ellos? [...] Ya no soy el jefe de todos los Apaches. Ya no soy rico. Soy un hombre pobre. El mundo no siempre ha sido así [...] Cuando yo era joven, recorría este país de este a oeste y el único pueblo que encontraba eran los Apaches. Después de muchos veranos, recorrí de nuevo el país y vi que otra raza de hombres había venido para tomarlo. ¿Por qué son así las cosas? ¿Por qué los Apaches aguardan la muerte —y viven plenamente? Vagabundean por las colinas y las llanuras y desean que el cielo se les caiga encima. Los Apaches fueron un día una gran nación, ahora no quedan más que unos cuantos, y por eso desean la muerte y viven plenamente [...]

[2] S.M. Barrett (comp.) *Geronimo's story of his life,* Nueva York, 1906; tr. fr., *Mémoires de Geronimo,* París, 1974, pp. 108-112.



Cesiones de tierras indígenas (1776-1880).

"Ya no tengo padre ni madre; estoy solo en el mundo. Nadie se preocupa por Cochise [...] Hablen, norteamericanos y mexicanos. No quiero ocultarles nada; no me oculten nada tampoco. No les mentiré; no me mientan. Quiero vivir en estas montañas. No quiero ir a Tularosa. Está muy lejos de aquí. Los moscas de esas montañas devoran los ojos de los caballos. Los malos espíritus viven en ellas." [3]

Cochise no se equivocaba: la vida en las reservas resultó insoportable para los Apaches. Los agentes de la Oficina de Asuntos Indígenas se apropiaban los víveres destinados a los indios, para revenderlos. Cochise murió en 1874, el mismo año en que los Apaches reanudaban la guerrilla. Gerónimo regresó de México para apoyarlos, pero la nación apache estaba reducida a la más extrema indigencia y los últimos resistentes tuvieron que rendirse en 1886. Fueron deportados a Florida, luego transferidos de nuevo a Oklahoma donde fueron considerados como prisioneros hasta 1914.

Con la rendición de los últimos Apaches cesa toda resistencia en el sudoeste. Los Návajos habían aceptado bastante pronto la modificación de su modo de vida y la práctica de la ganadería en las reservas. Los Comanches, bajo la dirección de Quannah, se sublevaron y rechazaron las reservas de Oklahoma que les habían sido asignadas en 1867. Derrotado en 1874, Quannah se resignó entonces a la aculturación en las reservas.

EN LAS GRANDES LLANURAS: LA LUCHA SIN PIEDAD

Más al norte, sin embargo, las grandes llanuras fueron hasta finales del siglo pasado el lugar de enfrentamientos violentos, de hostigamientos y de guerrillas que seguían el avance de los pioneros hacia las Rocosas. Los documentos concernientes a estos hechos son innumerables; no todos han sido recontados todavía. Cheyennes, Sioux, Arapahos, Blackfeet son los actores indios de las innumerables escaramuzas, disputas, emboscadas, matanzas y represalias que son los hitos de la resistencia al avance paulatino de los colonos en las llanuras. Por parte de los norteamericanos, unos cuerpos de voluntarios relevan las tropas, nunca muy numerosas, del ejército federal para garantizar la "seguridad" de los colonos, de los mineros y de los comerciantes a medida que invaden y se apropian las tierras de los amerindios. De tratado en tratado, las exigencias norteamericanas se vuelven más brutales, primero por el derecho de paso, luego por la adquisición de las tierras y por último, porque las naciones indias acepten dejarse encerrar en reservaciones exiguas, en tanto que sus recursos de caza —los bisontes en particular— son sistemáticamente exterminados. A fin de conseguir ventaja durante los tratados, las autoridades norteamericanas se las ingenian primero para aniquilar a los amerindios, generalmente por medio de trampas y de matanzas.

La matanza de los Cheyennes en Sand Creek, el 24 de noviembre de 1864, es la consecuencia —para el coronel Chivington— de su voluntad de obligar a los indios a permanecer en la reservación que les había sido adjudicada entre el río Arkansas y Sand Creek. Deseosos de negociar, los Cheyennes no recibieron sino respuestas evasivas y tuvieron que volver a su campamento:

"El coronel Chivington rodeó la aldea con sus tropas. Al acercarnos al campo, vi que la bandera norteamericana ondeaba y oí a Black Kettle decir a los indios que se reunieran en torno a la bandera, y todos acudieron —hombres, mujeres y niños.

[3] Kansas State Historical Society, *Collections*, vol. XII 1915.

También vi izarse una bandera blanca. Esas banderas estaban en una posición tan visible que era imposible no verlas. Cuando la tropa empezó a disparar, los indios empezaron a correr; los hombres se lanzaron hacia sus chozas, sin duda para tomar sus armas. Hubieran podido huir de haberlo querido [...] Un mes después, visité el campo de batalla; vi los restos de un gran número de personas; conté unas sesenta y nueve, pero otras habían sido devoradas por los lobos y los perros. Todos parecen haber sido indistintamente exterminados —hombres, mujeres y niños. Unas treinta o cuarenta mujeres se habían escondido en un hueco para protegerse; hicieron salir a una niña de seis años con un trapo blanco amarrado en la punta de un palo; apenas había dado unos pocos pasos cuando fue muerta. Todas las mujeres que estaban en el hoyo fueron seguidamente exterminadas. Las mujeres no ofrecieron resistencia alguna. Todos los muertos que vi habían sido escalpados." [4]

El guía mitad Cheyenne Robert Bent, que hizo este relato, añade la visión de atrocidades insoportables. Sustituto de un tratado rechazado por el ejército, Sand Creek marca sobre todo el inicio de la guerra total a la que se lanzaron los Cheyennes sobrevivientes que se fueron al país sioux para continuar la lucha común.

En efecto, el camino de Oregon, que empezaba en el territorio de los Sioux Santees, penetraba hacia el oeste atravesando el país de los Cheyennes y de los Sioux Tetons. Desde mediados del siglo XIX, las siete tribus de los Sioux Tetons, los Arapahos y los Cheyennes del Norte se mostraron resueltos a no conceder nada a los invasores: ni sus tierras ni la implantación de fuertes militares a lo largo de las rutas de Oregon y de Montana. La mayoría de ellos rechazó igualmente la conversión al

[4] U.S. Senate Report 156, 39th Congress, 2nd Session.

modo de vida rural y sedentario en las reservas que quería imponerles el gobierno federal.

Durante un encuentro con el general Mitchell que estaba al mando del séptimo regimiento de caballería en Cottonwood Springs en abril de 1864, Spotted Tail, jefe de los Sioux Brûlés (una de las tribus Teton), demostraba que la pretensión de los blancos a la propiedad del valle del Platte, por donde pasaba la ruta Bozeman que conducía a las minas de Montana, no estaba fundada en ningún derecho.

"La nación sioux es grande y no se dejará imponer la voluntad de ningún blanco ni de nadie. No nos preocupa tanto el valle del Platte pues ya no contiene caza. Sus jóvenes y sus transportistas la han ahuyentado o matado [...] Pero queremos poder venir a comerciar al valle. Queremos puestos donde podamos vender nuestras pieles de castor y de bisonte.

"El valle del Platte es nuestro y no tenemos la menor intención de abandonarlo. Hemos dejado que el hombre blanco lo atraviese tan a menudo que ahora pretende que le pertenece. Y sin embargo, sigue siendo nuestro, y siempre lo será. Perteneció a nuestros antepasados y sus tumbas están esparcidas en las colinas que dominan el río Missouri; no las abandonaremos. No tememos al hombre blanco, no nos da miedo combatirlo."

LA LEGITIMIDAD SIOUX

Al defender sus derechos al valle del Platte, a la región de Powder River, a los Black Hills y a las vastas extensiones de los grandes llanos, los Sioux fundan su legitimidad en su arraigo y en su soberanía. Exigir puestos comerciales era prevalerse de la permanencia de su modo de vida y de su cultu-

ra. Ya conocían la amplitud de la amenaza que representaba para ellos la inexorable marcha hacia adelante de los pioneros, precedida de la construcción de fuertes militares y la implantación de guarniciones. Spotted Tail también sabía que nada, salvo la detención de la marcha hacia el oeste, podría alejar esa amenaza:

"No abandonaremos el valle del Platte sin antes tener un tratado regular que habremos suscrito y sin antes recibir una indemnización. Pues pronto querrán otras rutas hacia el oeste. Si les damos ésta, querrán otra, y cuando la tengan, querrán otra más. Antes de aceptar cualquier cosa, exigimos que cese la agrimensura, al oeste del río Niobrara, realizada por esa expedición que han enviado." [5]

Pero los agrimensores, los militares y los mineros siguen acudiendo en tropel. Muy pronto, les llega el turno de ser invadidos a los Oglala Teton. El jefe oglala Red Cloud declara la guerra:

"Año tras año, los hombres blancos han invadido el país de los indios y nos han obligado a vivir en un pequeño reducto al norte del Platte. Ahora, van a arrebatarnos nuestros últimos terrenos de caza, el centro mismo del hogar de nuestro pueblo. Nuestras mujeres e hijos morirán de hambre. Por mi parte, prefiero morir en combate que morir de hambre." [6]

Red Cloud, Crazy Horse y otros jefes oglalas, secundados por algunos Arapahos y Cheyennes, entablaron, durante más de dos años, una guerra incesante contra los fuertes militares que jalonaban la ruta de Bozeman. En varias ocasiones, los ejércitos norteamericanos fueron derrotados por los guerreros indios. Red Cloud los exhortaba así:

"¡Escuchen bien, Dakotas! Cuando el Padre-muy-grande nos envió de Washington al jefe de sus soldados (el general Harney) para pedir el derecho de paso a través de nuestros terrenos de caza, para que su ferrocarril pueda llegar hasta las montañas y el mar occidental, nos dijo que tan sólo querían atravesar nuestro país, no para establecerse en él, sino para ir a buscar oro en el *Far West*. Nuestros viejos jefes quisieron mostrar su buena voluntad y dejaron que la serpiente se deslizara entre nosotros [...]

"Pero antes de que las cenizas del fuego del tratado se enfriaran, el Padre-muy-grande se puso a construir fuertes en nuestro país. Hemos oído el eco de las hachas de los soldados blancos. Su presencia es un insulto y una amenaza. Es un insulto para los manes de nuestros antepasados. ¿Vamos a permitir que las tumbas de nuestros padres sean aradas para plantar granos? ¡Dakotas, estoy por la guerra!" [7]

1868: TRATADO DE FORT LARAMIE

Poco tiempo después, Crazy Horse aniquilaba a las fuerzas norteamericanas en el Fort Kearney. Nada gloriosas fueron otras batallas para el general Sherman, quien se había sentido más a sus anchas en el Sur durante la guerra de secesión que en país Sioux. En la primavera de 1868, los Oglalas no aceptaron firmar la paz sino después de la destrucción de los fuertes militares en la ruta de Bozeman. El tratado de Fort Laramie es uno de los pocos en que los indios pudieron dictar su voluntad al gobierno norteamericano. Éste renunció formalmente a toda intrusión en país Sioux; a cambio de ello, Red Cloud y los guerreros Teton deponían las armas.

[5] Citado por Capt. E.F. Ware, *The indian war of 1864*, 1911.

[6] Citado por F.C. Carrington, *My Army life and the Fort Phil Kearny massacre*, Filadelfia, 1911, pp. 291-292.

[7] C.A. Eastman, *Indian heroes and great chieftains*. Boston, 1918.

Pero apenas habían transcurrido dos años cuando Red Cloud se arrepentía amargamente:

"El Padre-muy-grande hizo un tratado con nosotros. Aceptamos que nuestro país fuese atravesado durante cincuenta y cinco años sin perjuicios, y cumplimos nuestra palabra [...] Cuando las tropas llegaron, comenzaron las preocupaciones. Desde entonces, se han enviado provisiones en varias ocasiones, pero sólo nos llegaron una vez [...] El Padre-muy-grande nos dijo que debíamos dedicarnos a la agricultura y algunos de los nuestros fueron a cultivar la tierra cerca de Fort Laramie donde se les maltrató [...]

"En 1868, llegaron unos hombres trayendo papeles. No podíamos leerlos y no nos dijeron qué es lo que contenían. Pensábamos que el tratado concernía al desplazamiento de los fuertes y el final de los combates. De hecho, querían enviarnos a comerciar en Missouri. No quisimos irnos allá. Queríamos que los comerciantes vinieran acá. Cuando fui a Washington, el Padre-muy-grande me explicó en qué consistía el tratado y entonces comprendí que habíamos sido engañados."[8]

Si bien el tratado de Fort Laramie preveía, sin que los indios lo supieran, el desplazamiento de los puestos comerciales y la instalación de los Sioux en las reservas, reconocía sin embargo el derecho de los indígenas a cazar en sus terrenos ancestrales. Esas dos estipulaciones, que resultaron contradictorias en cuanto empezó a correr el rumor de que la región de los Big Horn donde cazaban los Tetons era rica en oro, fueron interpretadas por el gobierno y el ejército de manera unívoca: después de haber tratado de obtener de los Tetons el abandono de su territorio, la caballería del general Custer, apodado *Matador de Squaw* por unos, *Cabellos Largos* por otros, quiso forzar a los Sioux y a los Cheyennes recalcitrantes a irse a las reservas. Red Cloud y Spotted Tail, desmoralizados por sus derrotas y por la propaganda de Washington, cedieron a los Sioux Crasy Horse y Sitting Bull, y al Cheyenne Two Moons la responsabilidad de dirigir la guerra a ultranza. Por su parte, *Squaw Killer* Custer incitó a sus soldados a una campaña encarnizada durante el invierno y la primavera de 1875-1876, haciendo cundir el rumor de que los Black Hills, santuario de los Sioux y de los Arapahos, era una montaña de oro.

[8] Discurso de Red Cloud en el Cooper Institute, Nueva York, el 16 de junio de 1870, *New York Times*, 17 de junio de 1870.

LITTLE BIG HORN

Las tribus sioux Teton y Yankton, tradicionalmente descentralizadas, se unieron bajo la dirección de Crazy Horse y de Sitting Bull. Después del ataque a su campamento, los Cheyennes se unieron a ellas. El general Custer había decidido librar la batalla decisiva en el valle del Little Big Horn, en junio de 1876. Pero, según sus subordinados, cometió falta tras falta. Comenzó por desobedecer las órdenes relativas a su itinerario y escogió, finalmente, el menos favorable. Luego, por negligencia, se dejó descubrir por guerreros lacotas y perdió el efecto de sorpresa esperado. Por último, dividió sus fuerzas, pensando envolver a las tribus indias; no logró más que aislar sus batallones dejando que los indios los separaran unos de otros. El 25 de junio, las cinco compañías que tenía bajo su mando fueron totalmente diezmadas. Ese 25 de junio de 1876, el ejército norteamericano sufrió la derrota más humillante de su historia. Two Moons lo relatará más tarde:

"Los indios daban vueltas por todas partes, de tal modo que los soldados sólo mataron a unos cuantos. Muchos soldados cayeron. Todos los ca-

ballos, menos cinco, fueron muertos [...] Luego mataron a un jefe. Me dijeron que era *Long Hair* (Custer)." [9]

Hecho significativo: la batalla de Little Big Horn se volvió legendaria en ambos bandos. Episodio de una larga lucha en que los indios fueron a menudo —aunque provisionalmente— superiores, Little Big Horn representa a sus ojos más que una victoria militar: una victoria en el conflicto entre los dos pueblos. En efecto, los indios consiguieron la superioridad táctica y numérica. La incompetencia, la idiotez, la vanidad falaz de los jefes del ejército norteamericano, en la persona de Custer, fueron cruelmente evidenciadas, y, recíprocamente, salió a relucir la falsedad del estereotipo del indio primitivo, débil e instintivo. Little Big Horn, cuyo centenario fue celebrado por los Lacotas y los Cheyennes en el mismo momento en que los norteamericanos celebraban el bicentenario de la independencia de los Estados Unidos, se presenta como un desquite de los indios al etnocentrismo de los blancos.

Sin embargo, los blancos, por su parte, tergiversaron en su favor el significado de Little Big Horn. Custer fue glorificado a su muerte; sus errores pasaron a ser desgracias de un guerrero intrépido, su destino el de un mártir de la causa civilizada. Un falso Custer ocupa los libros de historia.

Pero, la campaña de 1875-1876 terminó con la derrota de los indios. Sitting Bull y algunos resistentes lograron escapar a Canadá. La mayor parte de los Sioux y los Cheyennes tuvieron que dirigirse a las reservas. Crazy Horse fue perseguido hasta 1877 y luego, con la promesa de que podría negociar, se rindió en Fort Robinson. Fue encarcelado y muerto cuando forcejeaba. Antes de morir, resumió, en su último discurso, toda la causa india:

[9] *McClure Magazine*, vol. XI, septiembre de 1898.

"Preferíamos nuestro modo de vida" (al de las reservas). "En aquel tiempo, no éramos una carga para el gobierno [...] Teníamos bisontes para alimentarnos y sus pieles para cubrirnos y fabricar nuestros *tepees*. Nos gustaba más cazar que vivir en el ocio en la reserva donde nos habían llevado en contra de nuestra voluntad. A veces no recibíamos bastante comida, pero no nos querían dejar salir a cazar."

Así, los Oglalas de Crazy Horse abandonaron la reserva:

"Todo lo que deseábamos era la paz y la independencia. Pero llegaron unos soldados y destruyeron nuestras aldeas. Luego *Long Hair* llegó con las mismas intenciones. Se dice que lo asesinamos, pero él nos habría hecho lo mismo si no hubiésemos combatido hasta el final.

"Luego, vine al Tongue River con algunos de los míos para vivir en paz. Pero el gobierno no quería dejarme tranquilo [...] Estaba cansado de luchar. He venido aquí para hablar con el gran jefe blanco, pero no se me dio la oportunidad de hacerlo. Trataron de encarcelarme. Quise huir y un soldado me clavó su bayoneta." [10]

[10] Relatado por J.L. Humfreville, *Twenty years among our savage indians*, Hartford, 1897.

2. FIN DE LAS "GUERRAS INDIAS": LA RESISTENCIA CONTINÚA

Los indios de los llanos no fueron derrotados en el campo de batalla. Entre 1865 (batalla de Pumpkin Buttes) y 1876 (batalla entre el general Miles y Sitting Bull), se entablaron doce grandes combates, en los cuales los indios aventajaron casi siempre a los blancos. El antropólogo Stanley Vestal hizo el recuento siguiente: número de indios que participaron en el conjunto de los doce combates: 10 356; número de blancos: 5 249. Número de indios muertos: 69; número de blancos muertos: 383. Tan sólo en la batalla de Little Big Horn, murieron los 204 soldados de Custer frente a sólo 16 de los 1 500 guerreros indios que tomaron parte en el combate. Estas cifras muestran que los indios tenían por regla combatir solamente cuando tenían la ventaja numérica, y en condiciones que les permitieran sufrir el mínimo de pérdidas e infligir el mayor número posible al enemigo. Técnicamente, las tropas blancas siempre tenían la ventaja: tenían más armas y municiones, ya que los indios, durante ese tiempo, nunca dispusieron de más de un fusil por cada dos hombres, y de ningún cañón.

Y sin embargo, de los doce principales combates que se llevaron a cabo en los llanos, sólo el último (Miles contra Sitting Bull) terminó con la huida precipitada de los Sioux. Otros dos terminaron en la aniquilación completa de las tropas blancas; otros tres habrían sido igual de desastrosos para los norteamericanos sin la llegada de refuerzos en el último momento; uno sólo concluyó por la negociación y la distribución de regalos a los indios en señal de paz.

Los propios oficiales norteamericanos reconocían la superioridad militar de los Sioux. Custer decía: "Ninguna raza de hombres, ni siquiera los famosos cosacos, da muestras de tan maravillosa destreza a caballo." El general Benteen los calificaba así: "Buenos tiradores, buenos jinetes, los mejores combatientes que se haya visto bajo el sol." El general King veía en ellos "unos enemigos mucho más temibles que cualquier caballería europea", y el mayor Walsh los juzgaba superiores a todos los regimientos ingleses.[11]

Con frecuencia superiores en la acción, los indios perdían la batalla después, cuando llegaban al sitio las tropas frescas norteamericanas que invadían el terreno y perseguían a los indios agotados. Así, los Sioux y los Cheyennes, los Arapahos, los Blackfeet y los Paiutes fueron privados de sus victorias. A la desmoralización subsiguiente, se añadía la penuria en la que los dejaba, en la misma época, la destrucción masiva del bisonte por los cazadores a sueldo de las compañías de ferrocarriles y de las organizaciones de "safaris" al estilo norteamericano. Unos tras otros tuvieron que inclinarse ante el nuevo giro que había cobrado la política de expansión norteamericana en el último tercio del siglo XIX. Fuerzas múltiples y contradictorias se conjugaron para lo que se creía que era el último acto de los conflictos entre ambos pueblos. Las compañías mineras y las ferroviarias, los ganaderos y los granjeros, los políticos y los militares, incluso los filántropos, estuvieron todos de acuerdo, en los años 1870-1880, en *civilizar a los indios* e integrarlos en la *gran marea norteamericana*.

[11] S. Vestal, *New sources of indian history 1850-1891. The Ghost Dance. The Prairie Sioux*, Norman, 1934, pp. 136-140.

NUEVO ESTATUTO DE LOS INDIOS

En octubre de 1868, la comisión de paz india nombrada por el Presidente declaraba: "Ha llegado el momento en que el gobierno debería dejar de reconocer a los indios como 'naciones domésticas dependientes' [...] todos los indios deberían ser considerados individualmente como sometidos a las leyes de los Estados Unidos." [12]

En 1871, el Congreso vota una ley de *aprobación de un presupuesto indio* que implica una modificación radical del estatuto de los indígenas:

"Ninguna nación o tribu india que viva dentro del territorio de los Estados Unidos seguirá siendo reconocida como nación, tribu o poder independiente con el cual los Estados Unidos podrían concertar tratados." [13]

Al dejar de concertar tratados con las naciones indias, las autoridades norteamericanas se proponían privar a éstas de una de sus ventajas jurídicamente inatacables; les denegaba cualquier otra soberanía que no fuera la que ya les había sido reconocida por antiguos tratados; las obligaba a emprender el camino de la asimilación a la "civilización", esto es, realizaban la agresión cultural, única capaz de vencer la resistencia indígena.

Las modalidades no tuvieron que inventarse. El sistema de la reserva ya había sido practicado desde el siglo XVII en Virginia y en Nueva Inglaterra. Desde los años 1830, la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA) se encargó oficialmente de dicho sistema por iniciativa del presidente Jackson. Durante el último tercio del siglo XIX, se asiste a su generalización a todo el Oeste norteamericano, recientemente integrado a la república federal. Esto transformaría todas las sociedades indias: grupos cuyo modo de vida y organización social estaban ligados a una gran movilidad y a una constante adaptación al medio, se veían repentinamente inmovilizados en estrechos territorios. Incapaces, en adelante, de procurarse su subsistencia por la vía tradicional, caían en la dependencia de las "raciones" suministradas por los agentes del BIA que, al nombrar arbitrariamente a sus interlocutores privilegiados y al constituir una policía indígena, imponían una profunda transformación de la organización sociopolítica del grupo. Y todo ello no era más que el principio: el fin era transformar a los ex cazadores y pescadores en agricultores. Y uno de los primeros medios para ello era la cristianización. El comisario de Asuntos Indígenas informa en octubre de 1882:

"Para que unos hombres pasen de la vida salvaje a la vida civilizada, uno de los factores más importantes es la influencia que pueden ejercer en ellos los educadores y los misioneros cristianos [...] La civilización es una planta que crece lentamente si no la ayuda la enseñanza cristiana. Mi opinión es que el gobierno debe brindar un apoyo generoso a todas las sectas religiosas para que extiendan sus misiones entre los indios." [14]

Además, desde hacía mucho tiempo, el gobierno federal había abandonado la neutralidad en materia religiosa que le impone la separación constitucional entre la iglesia y el estado, para fomentar y financiar las misiones en las reservas. También financia el presupuesto para equipos y víveres del BIA en las diferentes agencias. Pero el resultado es negativo. Los dos textos, uno paiute, otro sioux, que reproducimos más abajo, no sólo son la prueba de que el sistema de las reservas fue un fracaso para esas dos tribus sino, además, de que las con-

[12] "Resolutions of the Indian Peace Commission", october 9, 1868, F.P. Prucha (comp.), *op. cit.*, pp. 116-117.

[13] "Abolition of treaty making", march 3, 1871, *ibid.*, p. 136.

[14] *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, Washington, 1882.

clusiones sacadas por los dos autores son generalizables:

UNA RESERVA EN 1860

En 1860, después de una lucha encarnizada, los Paiutes ceden la mayor parte de sus tierras en Nevada y aceptan residir en la pequeña reservación de Pyramid Lake. Sarah Winnemuca, apodada la "Juana de Arco india" por el papel preponderante que desempeñó en la defensa de su pueblo, cuenta:

"Ningún blanco vivía allí en la época en que se nos adjudicó la reserva. Nosotros, los Paiutes, siempre hemos vivido cerca del río, porque en esos dos lagos (Pyramyd Lake y Muddy Lake) pescábamos magníficas truchas de montaña. Nos podían haber beneficiado mucho si se nos hubiera dejado todo. Pero desde 1867, el ferrocarril atraviesa la reserva y los blancos nos arrebataron la mejor parte del terreno así como uno de los lagos.

"La primera labor a la que se entregó mi pueblo fue cavar un canal para construir luego un aserradero y un molino. Nunca oímos hablar del molino ni del aserradero, a pesar de que el informe impreso de los archivos de los Estados Unidos indica que fueron asignados 25 000 dólares para su construcción. ¿Adónde fue a parar ese dinero? El informe dice que el molino y el aserradero fueron vendidos en provecho de los indios para pagar la madera de construcción de sus casas. Pero no nos ha llegado ni un solo pedazo de madera. Y mi pueblo ya no posee ningún terreno en donde podría conseguir madera. Los blancos utilizan el canal cavado por mi pueblo para regar sus tierras." [15]

Corrupción y robo de los agentes del BIA, intru-

[15] S. Winnemuca, *Life among the Paiutes. Their wrongs and claims*, 1883.

siones de los colonos en las reservas mismas son moneda corriente. El único resultado al que llega la reserva, señala Red Cloud (el jefe Sioux "progresista"), es la miseria física y moral de los indios:

"Durante los primeros tratados que firmamos con el gobierno, nuestra postura era la siguiente: nuestra antigua vida y nuestras viejas costumbres estaban a punto de morir; la caza de la que vivíamos desaparecía; los blancos nos rodeaban y no nos quedaba más remedio que adoptar su modo de vida y tener los mismos derechos que ellos si queríamos sobrevivir. El gobierno nos prometió darnos los medios de subsistir en nuestra tierra, de enseñarnos a cultivarla, y hasta que fuéramos capaces de cubrir nuestras necesidades, nos proporcionaría víveres en abundancia. Estábamos impacientes por ver llegar el momento en que seríamos tan independientes como los blancos y en que tendríamos voz en el gobierno.

"Los oficiales del ejército nos ayudaron más que los demás, pero no nos dejaron bajo su custodia. Se creó un Departamento de Asuntos Indígenas,* con un gran número de agentes y demás empleados que recibían altos salarios; la tarea de esos hombres era enseñarnos el comportamiento de los blancos. Entonces comenzaron todos los problemas [...] En mi opinión, les parecía más provechoso dejarnos como estábamos en vez de hacernos progresar. Nuestras raciones empezaron a disminuir. Algunos decían que éramos flojos y que queríamos vivir de nuestras raciones sin trabajar. Eso es falso. ¿Cómo podría imaginar una persona sensata que un número tan grande de personas podría súbitamente ponerse a trabajar sin que se les

* Mucho antes de lo que dice Red Cloud: en 1824, se crea un Departamento de Asuntos Indígenas en el Ministerio de la Guerra; en 1849, será transferido al Departamento del Interior.

haya proporcionado el material y la enseñanza necesarios?

"Recuerden que incluso nuestros pequeños poneys nos habían sido arrebatados a cambio de la promesa de que serían remplazados por caballos y ganado; esperamos mucho tiempo a que llegaran, y sólo nos llegaron unos pocos [...] Se hicieron grandes esfuerzos por destruir nuestras costumbres, pero ninguno por enseñarnos las de los blancos. Se hizo todo por romper el poder de los verdaderos jefes, los que deseaban realmente el progreso de su pueblo, y fueron remplazados por hombrecillos, dizque jefes que sólo sirvieron para causar disturbios y agitar [...]

"Ustedes que comen tres veces al día y que ven a sus hijos felices y sanos, no pueden comprender lo que sentían los indios en su miseria. Estábamos debilitados por el hambre y enloquecidos por la desesperación. Cargábamos a nuestros pequeños hijos moribundos y sentíamos sus cuerpos temblar mientras su alma los abandonaba, dejando tan sólo un peso muerto en nuestros brazos [...] Ya no había esperanza en el mundo; Dios nos había olvidado." [16]

LA PROMESA DEL MILENIO

Es entonces, en lo más profundo de su desesperación, en marzo de 1890, cuando once Sioux Tetons trajeron de un largo viaje al Oeste entre los Paiutes la promesa de días mejores. El año anterior, Wovoka, un *medicine-man* paiute, había tenido una revelación: "Subió al cielo y vio a Dios y a todos los de su pueblo que estaban muertos desde hacía mucho tiempo." [17] Cuando volvió en sí, se presentó como el mesías de la nación india. Trajo una nueva religión y prometió salvar a su pueblo de las tinieblas que lo esperaban. La prédica de Wovoka fue favorecida doblemente por la aculturación que, lentamente, se abría paso entre los indios del Oeste: influido por turno por los Mormones, los presbiterianos shakers y los católicos, Wovoka tomó del cristianismo algunos conceptos e imágenes. Pero los utilizó en una amplia visión milenarista de renacimiento del mundo aborigen y de desaparición de los blancos. Por otra parte, la instrucción forzada de los niños indios en las escuelas de las reservas produjo bastantes alfabetizados como para que el mensaje del profeta recorriera en unas cuantas semanas todas las tribus de los llanos por vía postal, ¡y en inglés! Paradójicamente, la aculturación y la norteamericanización de los indios facilitaron la expansión de lo que los agentes del BIA llamaron la *Ghost Dance*, y que era una nueva forma de panindianismo.

Entre los Sioux Tetons, el *medicine-man* Kicking Bear se convirtió en el profeta de la *Ghost Dance*. Su visión difiere poco de la de Wovoka:

"Hermanos míos, les traigo la promesa de un día en que ya no habrá un solo hombre blanco que ponga su mano en la brida de un caballo indio; en que el hombre rojo de la pradera gobernará al mundo y no será expulsado de sus terrenos de caza por nadie. Les traigo este mensaje de sus padres, los espíritus de los muertos, que ahora están en camino para reunirse con ustedes, guiados por el Mesías que vino en otro tiempo a la tierra con los hombres blancos, que lo expulsaron y mataron. Vi las maravillas del lugar-del-espíritu y hablé con los espíritus de los muertos [...] Aquel a quien seguimos nos

[16] W.F. Johnson, *Life of Sitting Bull...*, Englewood Cliff, 1891.

[17] J. Mooney, "The Ghost Dance religion and the Sioux outbreak of 1890", *Bureau of American Ethnology*, 1892-1893.

condujo ante el Gran Espíritu y su mujer, y nos postramos, pero vimos que estaban vestidos como indios. Luego, por una abertura del cielo, contemplamos todas las regiones de la tierra y los lugares en que nuestros padres acamparon desde los comienzos; todo estaba allí: los *tepees*, los espíritus de nuestros padres, los grandes rebaños de bisontes y un país que nos sonreía porque era rico y porque no había hombres blancos. Entonces aquel a quien habíamos seguido nos mostró las heridas que los blancos le habían causado en las manos y en los pies cuando estuvo entre ellos y lo crucificaron. Y nos dijo que volvería; y que esta vez se quedaría a vivir entre los indios, pues somos su pueblo elegido." [18]

A pesar de que ni Wovoka, ni Kicking Bear, ni ninguno de los profetas que suscitó la *Ghost Dance* predicaba la rebelión, los misioneros, las autoridades del BIA y los militares se asustaron ante "la excitación" provocada por la nueva religión. No se equivocaron en cuanto a su verdadera función: restituir a las naciones indias, en vísperas de ser aniquiladas, la confianza en su supervivencia y la fuerza para reconstruir su identidad.

WOUNDED KNEE I

Al igual que la antigua *Sun Dance* de los indios de los llanos, la *Ghost Dance* fue prohibida, sus adeptos privados de sus raciones, y luego juzgados ante los "tribunales de delitos indios". Por último, el recurso al ejército como medio de intimidación precipitó los acontecimientos. Ante la afluencia de los soldados, familias enteras de Sioux huyeron; Big Foot y trescientas familias de su banda se refugia-

[18] *Ibid.*

ron cerca de la reserva de Pine Ridge. Fue allí, en Wounded Knee, donde ese anciano —a punto de morir de pulmonía— fue exterminado junto con más de trescientos de los suyos el 29 de diciembre de 1890, unos cuantos días después del asesinato de Sitting Bull en Standing Rock.

Pero Woundeed Knee no puso fin a la resistencia de los Sioux ni de las demás naciones indias. Desde la sorda resistencia entablada por los adeptos del peyote y de la *Native American Church*. hasta la acción legal y la organización moderna, todos los medios han sido empleados en el siglo XX por un pueblo que nunca ha dejado de renacer de sus cenizas.

V. LA LUCHA POR LA SUPERVIVENCIA (1880-1970)

I. LA ÉPOCA DEL REPLIEGUE: 1887-1934

Lo que el ejército de los Estados Unidos no había conseguido "a pesar del sacrificio de miles de vidas humanas y del gasto de cientos de miles de dólares para resolver el problema indio",[1] el voto de la "ley de fraccionamiento general" o Dawes Severalty Act, en 1887, casi lo logra. Votada bajo la presión de los grupos humanitarios que pensaban que "la organización de los indios en tribus es uno de los principales obstáculos al progreso de los mismos en la vía de la civilización [y que] deberían hacerse todos los esfuerzos por conseguir la desintegración de todas las organizaciones tribales", la ley respondía a los deseos expresados en 1884 por los Amigos de los Indios de la Conferencia de Mohonk según los cuales "todos los indios que deseen poseer su tierra en parcelas individuales deberían *tramitarlo* sin demora; y para todos los demás, deberían realizarse cuanto antes parcelaciones semejantes." [2]

LOS AÑOS SOMBRÍOS

Algunas voces se alzaron, como la de Helen Hunt Jackson, para denunciar la *hipocresía* de los políticos que atribuían a los propios indios la voluntad de pasar de la propiedad colectiva a la propiedad

[1] Presidente C. Arthur, en J.D. Richardson (comp.), *A compilation of the messages and papers of the presidents,* 1908, VII, pp. 55-56.

[2] "Program of the Lake Mohonk Conference", september 1884, F.P. Prucha (comp.), *op. cit.,* p. 163.

individual,[3] y para pedir la aprobación de la mayoría de la tribu a la aplicación de la ley; no obstante, la ley obligó a todas las tribus, salvo las del Territorio Indio (Oklahoma) y los Senecas del estado de Nueva York, a parcelar sus reservas a razón de 160 arpendes por familia, 80 arpendes para los solteros y 40 arpendes para los huérfanos menores. El *excedente* de la propiedad colectiva que no hubiera podido ser fraccionado sería puesto a disposición del gobierno federal que podría venderlo. Los nuevos propietarios confiarían sus títulos de propiedad al gobierno que haría uso de ellos *a su discreción* durante por lo menos veinticinco años. Por último, los que hubieran aprovechado esas medidas y *hubieran emprendido la vía de la civilización* se convertirían en ciudadanos norteamericanos.[4]

Los resultados no fueron exactamente los esperados por los filántropos. Entre 1887 y 1934, la propiedad india pasó, gracias a los "sobrantes" y a las ventas individuales, de 56.6 millones de hectáreas a 36.4 millones. Gravemente pauperizados, como muestra el informe de la comisión de encuesta Meriam de 1928, los amerindios se vieron sobre todo afectados moralmente. Propietarios de las tierras más pobres, sin la herramienta ni la capacitación necesarias para aprovecharlas, cayeron por completo en la dependencia de los subsidios de BIA. Y, sobre todo, como lo habían presentido los representantes de las diecinueve tribus reunidas en Oklahoma para rechazar la ley, la aniquilación de las estructuras tribales les asestaba un golpe mortal.

"Como todos los demás pueblos, los indios necesitan un mínimo de identidad política —alguna organización gubernamental que les sea propia, aun que sea rudimentaria— y a la cual pueda aferrarse su dignidad de seres humanos y reivindicar su pertenencia [. . .] Esta particularidad del carácter indio se llama en otras partes 'patriotismo'. Quítenles esto y dejarán de tener una razón de vivir." [5]

[3] "Helen Hunt Jackson to Henry W. Longfellow" march 10, 1881, *Jackson Papers,* Houghton Library, Harvard.

[4] *U.S. Statutes at Large,* vol. XXIV, pp. 388-391.

REFORMA Y RENOVACIÓN

La situación de los indios se deterioró tanto que, dentro de la avalancha de reformas del New Deal, el Congreso votó, en 1934, el Indian Reorganization Act que transformaría radicalmente la política federal india y, se esperaba, borraría el pasado. De hecho, la opinión pública norteamericana no fue la única responsable de ese cambio. Durante los "años sombríos", no toda resistencia había desaparecido entre los amerindios; ésta se manifestó en tres formas: el mantenimiento a toda costa de un mínimo de organización y de tradiciones tribales, el nacimiento de una nueva tendencia a la unidad panindia y el desarrollo de una renovación espiritual en la religión sincrética de la Native American Church.

Después del Dawes Act, la existencia tribal se volvió más difícil, pero se mantuvo con frecuencia. En su autobiografía, Luther Standing Bear describe la manera en que los Sioux resistieron a la perniciosa influencia de los blancos:

"Según el hombre blanco, cuando el indio opta por volver a sus costumbres y a sus vestimentas tribales 'vuelve a la manta'. Eso es cierto, pero si bien ese regreso a la manta no lo ha salvado, ha retrasado al menos su destrucción final. Si su espíritu hubiese estado tan sometido como su cuerpo, el indio habría muerto en el siglo siguiente a su derrota. Pero el espíritu inextinguible lo salvó: el apego

[5] Citado en *Report of the Commissioner of Indian Affairs,* 1887, p. 117.

a los usos indios, al pensamiento indio, a la tradición, lo preservó y continúa preservándolo actualmente [...] Muchos indios lograron su salvación individual 'volviendo a la manta'. La manta india de piel de bisonte, prenda americana auténtica, llevada con la conciencia de su significación, cobijaba en la persona del indio norteamericano uno de los esfuerzos más valientes jamás realizados por el hombre en este continente por elevarse a la cumbre de la verdadera humanidad." [6]

Es en la escuela de Carlisle donde se suponía que los niños Sioux como Luther Standing Bear debían deshacerse de las costumbres tribales; pero el empleo de la fuerza para inculcarles los usos de los blancos fue poco eficaz. Igualmente vana, para el Hopi Sun Chief, fue la educación que recibió en la escuela de la reserva: cayó gravemente enfermo y, en una visión, aprendió que la educación blanca significaba la muerte para él; por lo tanto, huyó y volvió con los suyos donde los usos y los ritos hopis, a pesar de ser secretos, sostenían a los tradicionalistas en su desconfianza hacia los blancos:

"Nuestro jefe debía mostrarles respeto y fingir obedecerles, pero sabíamos que lo hacía de mala gana y que depositaba toda su confianza en nuestros dioses hopis. Nuestros antepasados habían predicho la llegada de los blancos y las desgracias que traerían consigo; pero nos habían dicho que debíamos avenirnos a ello hasta la llegada de nuestro Gran Hermano Blanco que nos liberaría de ellos. La mayoría de la gente de Oraibi decía que no debíamos tener ningún contacto con ellos, ni aceptar de ellos ningún regalo y rehusarnos a utilizar sus materiales de construcción, sus medicinas, sus alimentos y sus ropas." [7]

[6] L. Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle*, Boston, 1933, p. 191.

[7] L.W. Simmons (comp.), *Sun Chief: The autobiography of a Hopi indian*, New Haven, 1942; tr. fr.: *Don Talayesva: Soleil Hopi*, París, 1959, p. 79.

Se precisaba una constancia excepcional para lograr —como los Hopis— conservar las costumbres, las creencias y los rituales nacionales a pesar de las prohibiciones acompañadas de amenazas y de coerción. Entre los Shoshonis y los Utes, en las grandes llanuras, las ceremonias anuales de la Danza del Sol nunca fueron interrumpidas. Incluso la Ghost Dance, a pesar de la represión sangrienta de Wounded Knee, siguió propagándose durante algunos años en el Oeste. Sin embargo, ante las persecuciones dirigidas contra sus adeptos, desapareció paulatinamente para ceder su lugar a nuevas creencias, a nuevos rituales como el culto del peyote y la Native American Church que lo absorbió paulatinamente en una institución de tipo moderno.

UNA RELIGIÓN SINCRÉTICA: EL PEYOTE

El uso del peyote, de origen mexicano, se difundió en las llanuras en los años 1880-1890. Masticar ese botón de cacto produce en el individuo un estado de bienestar y de paz con el mundo y consigo mismo. El Winnebago John Rave, que lo introdujo en su tribu, apreciaba sobre todo sus efectos morales y psicológicos:

"Hace ya veintitrés años (en 1912) que mastiqué peyote por primera vez, y sigo haciéndolo. En otros tiempos, mi corazón estaba lleno de pensamientos homicidas. Quería matar a mi hermano y a mi hermana. Me parecía que no me sentiría bien hasta que matara a alguien. Todos mis pensamientos estaban encaminados a la guerra [...] Ahora sé que estaba poseído por un espíritu maligno. Estaba enfermo. Quería incluso matarme; no me im-

portaba vivir [...] Entonces comí esa planta y todo cambió. Sentí apego por el hermano y la hermana que quería matar y quise que vivieran. La planta había conseguido eso." [8]

El efecto curativo y apaciguador de la droga en el individuo habría sido de corto alcance si no se hubiese tratado de un ritual colectivo, concretando un conjunto de creencias y de símbolos de carácter variable según los grupos. En algunos, como los Caddos, influidos por Nishkuntu (Moon Head) —conocido por los blancos bajo el nombre de John Wilson—, el culto del peyote está fuertemente teñido de influencia católica. John Wilson, quien era mitad Delaware, un cuarto de Caddo y un cuarto francés, había combinado el rito del peyote con sus anteriores experiencias de adepto de la Ghost Dance, de la mezcalina y del chamanismo algonquino del *shooting*.[9] El elemento cristiano es evidente desde su primera revelación:

"Durante las dos semanas en que vivió retirado, Wilson era constantemente transportado en espíritu al reino de los cielos donde el Peyote le servía de guía. Allí se le mostraba unas configuraciones celestes que representaban episodios de la vida de Cristo, así como las posiciones en el cosmos de las Fuerzas Espirituales: la Luna, el Sol, el Fuego, fuerzas que, entre los Delawares, eran veneradas desde siempre como el Abuelo y los Hermanos mayores. También vio la tumba de Cristo, vacía desde que 'Cristo había apartado las piedras que la sellaban para hacer su ascensión al cielo'." [10]

Los Winnebagos y los Cheyennes también adoptaron ciertas creencias cristianas. Los Winnebagos dibujan los atributos de Cristo en sus matracas de calabaza —la cruz y la corona. Durante las ceremonias del peyote, el maestro y su asistente intercambian su matraca y su tambor cantando, "para significar que Dios otorga su poder a Cristo en los cielos y en la tierra". Luego, el maestro toca la flauta dirigiéndose hacia los cuatro puntos cardinales "para anunciar al mundo la llegada de Cristo". Cuando reitera su gesto, más avanzada la noche, anuncia la llegada del Juicio Final y se toca entonces con el gorro de nutria que simboliza la corona de Cristo.[11]

La adopción de los símbolos cristianos no es general entre los adeptos del peyote. Los Kiowas-Comanches, entre otros, se atienen estrictamente a una inspiración tradicional. Mas para todos, el culto del peyote es una innovación, un sincretismo que les brinda una defensa contra la desculturación total a la que quiere conducirlos la política norteamericana de ese principio de siglo. Gracias a la renovación religiosa del peyote y de las iglesias que se organizaron en torno a su culto, entre las cuales la Native American Church es la que experimenta el mayor desarrollo, las naciones indias, separadas de sus tradiciones, destribalizadas, recuperan una nueva forma de identidad. Es una identidad transformada, por ser ampliamente transtribal, una identidad que coincide con la tendencia al panindianismo que se manifiesta en los treinta primeros años del siglo.

EL PANINDIANISMO "PROGRESISTA"

De hecho, las organizaciones panindias que se desarrollan en ese momento le deben más al modelo norteamericano blanco reformista que a la tradición

[8] P. Radin (comp.), *Crashing Thunder. Autobiography of a Winnebago indian*, Nueva York, 1963, pp. 40-41.

[9] W. La Barre, *The peyote cult*, Nueva York, 1969, p. 151.

[10] F.G. Speck, citado por W. La Barre, *op. cit.*, p. 156.

[11] *Ibid.*, p. 164.

de resistencia panindia de un Tecumseh o de un Wovoka. Productos de una aculturación exitosa en escuelas como Carlisle en Pennsylvania o el instituto Hampton, hombres como el médico sioux Charles Eastman, los etnólogos tuscarora J.N.B. Hewitt y el seneca Arthur Parker, o el pastor Sherwood Coolidge son "progresistas" de un nuevo tipo. En cierto modo, son los continuadores de los reformadores blancos de finales del siglo XIX que tratan de promover la inserción de los indios en la sociedad norteamericana.

En 1911, la Society of American Indians se reúne para su conferencia anual en Columbus, en Ohio, el día mismo del *Columbus day*.

"Los indios de Columbus eran realmente de una clase superior, y oí decir a un visitante que 'eran muy superiores a la clase de los caras pálidas'. El cuartel general se encontraba en el hotel más elegante de la ciudad y cada uno de los indios tenía dinero para gastar como cualquier persona culta. Esta vez, Columbus fue descubierta por los indios y la ciudad quedó sorprendida." [12]

Horton Elm, un oneida de Nueva York, resumió el pensamiento de la mayoría de los participantes:

"Creo que el problema indio no se resolverá sino cuando los indios se identifiquen con todos los aspectos de la vida norteamericana. No creo en una separación. Me parece que estamos en un siglo en que la unidad de la raza humana está realizándose."

Sin embargo, Arthur Parker precisaba:

"Para sobrevivir, el indio debe convertirse, como los demás hombres, en un miembro activo de la sociedad. Esto no quiere decir que deba perder forzosamente su individualidad, sino que debe asumirla. La finalidad del esfuerzo educativo no debería

[12] "Arthur C. Parker to Joseph Keppler", november 5, 1911, *Kepler Papers*, Museum of American Indian Library, Nueva York.

ser convertir al indio en un hombre blanco, sino simplemente en un hombre adaptado a su entorno. Cientos de indios han conseguido situaciones honorables y son exactamente como los demás norteamericanos, y, sin embargo, conservan su personalidad de indios. Ellos son, de hecho, los únicos indios capaces de apreciar la dignidad y el valor de nuestra raza, y son los únicos autorizados para hablar de ella." [13]

Al lado de las organizaciones de carácter político, se crean asociaciones, clubes, organizaciones de solidaridad de función social y cultural. En 1915, el reverendo Red Fox Francis St James Skiuhushu (la multiplicidad de sus nombres debía traducir la variedad de sus orígenes) creó en Nueva York el Tepee Order of America, sociedad secreta que conjuga las ideas y los rituales tomados de las órdenes masónicas blancas y las referencias a una vida india facticia, como los nombres de *tribus* o de *consejos* que designaban las secciones locales, o las danzas y rituales adaptados por Charles Eastman de sus recuerdos del pasado sioux. El Tepee Order, así como la Society of American Indians, celebraba piadosamente el *Indian day*. En 1920, el reverendo St James justifica así la fiesta nacional india:

"Los indios norteamericanos de este país están en su derecho cuando exigen al pueblo de esta nación honrar su pasado, del mismo modo que nosotros honramos la memoria de vuestros héroes que liberaron esta república. El indio entregó su vida a Norteamérica en todas las guerras en que combatió bajo la bandera norteamericana. De los 300 000 indios de los Estados Unidos, hemos dado 9 000 valientes al ejército; hemos donado 12 millones de dólares a la Cruz Roja e invertido más de 50 millones de dólares en bonos de la libertad. El alma de

[13] *Report of the Executive Council on the Proceedings of the First Annual Conference of the Society of American Indians*, Washington, 1912.

los indios se comprometió totalmente en la causa de la guerra mundial. No entendemos de separaciones; no entendemos el 'por esto, contra aquello'; somos cien por ciento norteamericanos." [14]

EL "NEW DEAL" INDIO

Cuatro años después, en efecto, los indios de los Estados Unidos reciben la ciudadanía norteamericana y, en 1934, el presidente Franklin Roosevelt, en el marco de la medida del New Deal, obtiene del Congreso el voto del Indian Reorganization Act. De ese modo, el gobierno norteamericano adopta la concepción de un Arthur Parker, de un Lewis Meriam y de todas las organizaciones blancas e indias reformistas. John Collier, nombrado comisario del Departamento de Asuntos Indígenas, resumirá del siguiente modo la tarea emprendida:

"Definimos así nuestra política india: utilizar el presupuesto votado por el Congreso para los indios a fin de permitirles ganar decentemente su vida en buenas tierras que les pertenecerán; organizar su modo de vida según sus propias metas e ideales; y formar parte integrante de la vida norteamericana. Según esta política, la finalidad ideal sería la desaparición de toda necesidad de ayuda o de control gubernamental. Esto no se producirá mañana, ni acaso tampoco durante nuestra vida. Pero la revitalización india, que fue favorecida durante estos últimos años por la acción del gobierno, nos permite creer que nuestra meta no es una quimera." [15]

[14] *American Indian Tepee*, otoño de 1920.
[15] *Report of the Commissioner of Indian Affairs*, Washington, 1938.

2. LA REIVINDICACIÓN MINORITARIA

El "New Deal indio" pareció, a corto plazo, muy positivo: porciones importantes de territorios, "excedentes" aún no enajenados de la ley de fraccionamiento de 1887, fueron restituidos a las tribus. Se pusieron algunos establecimientos industriales en las reservas, procurando unos pocos empleos. Aparecieron diversos organismos de ayuda sanitaria, educativa y cultural. No obstante, muy pronto resultó evidente que las tareas profundas de la política india llevada a cabo hasta entonces no habían sido combatidas por el New Deal que, por el contrario, había agravado algunas de ellas. En un libelo de una causticidad virulenta, firmado por Iktomi Licala, se critica la política de Roosevelt desde 1937:

"¿Despertará algún día el gobierno y comprenderá por fin que la raza india no es una raza de agricultores? La agricultura india tiene por sinónimos el sufrimiento y el fracaso. Si la tierra india, que es una tierra natural, fuese utilizada para actividades de conservación o de desarrollo, proporcionaría dividendos más ventajosos en el campo económico y en el de la felicidad [. . .]

"Washington liberó a Norteamérica de Europa. ¿Acaso el presidente sin precedente Rose-Belt liberará a los norteamericanos de Washington? ¿Acaso John Cod Liver [John hígado-de-bacalao, en vez de John Collier, el comisario del BIA] será el emancipador de los indios? Pero, ¿podrá acabar con el Bloop [el BIA], esa excrecencia cancerosa? En el Sur, los negros celebran la Navidad con fuegos artificiales en conmemoración del día en que Lincoln los liberó. Hicieron la guerra a España para 'liberar' a Cuba. 'Liberan' las Filipinas. ¿Qué gran día

pueden celebrar los indios? La caridad está reservada al extranjero, las injusticias permanecen en casa. ¡Norteamérica olvida que, a la vez que celebra la independencia, sigue encarcelando a los indios en su propio país!" [16]

Animados por intenciones humanitarias, los hombres del New Deal no pudieron escapar, sin embargo, a todo paternalismo. La "cárcel" de los indios de la que habla Iktomi Licala es la tutela del BIA que se vuelve aún más pesada con la extensión de la burocracia que significó el New Deal y el intervencionismo creciente del BIA en las actividades de la reserva. El regreso de las naciones indias a la autonomía, previsto por el Indian Reorganization Act, era concebido por los "new dealers" como un acceso a las formas más elevadas de la democracia. Se entregaron a las tribus constituciones escritas, redactadas con base en el modelo de la Constitución norteamericana; se estableció el voto mayoritario y la elección por sufragio universal de los nuevos jefes debía proporcionar el gobierno de las reservas. El desarrollo económico resultó insuficiente para sacar a los amerindios de su nueva condición: la de ser la más desfavorecida de las minorías norteamericanas. Los militantes indios modernos pronto emularán a Iktomi Licala quien, desde 1937, reprochaba a todas las agrupaciones y partidos de los blancos su incuria con respecto a los indígenas y lanzaba contra todos un mismo anatema:

"¡Malditos sean todos!

"Los sindicatos, por sus reivindicaciones poco razonables, corporativistas [...] por su costumbre de venderse unos a otros.

"Los capitalistas, por su hipocresía, por la seudocivilización peligrosa que han creado con base en el lucro a toda costa [...]

[16] Iktomi Licala, *America needs indians,* Denver, 1937, pp. 26-30.

"Los comunistas, por haber pervertido y deformado los valores comunitarios [...] Los socialistas, por su oposición al socialismo, o al menos a lo que significa esa palabra [...] Los fascistas [...]

"Y ahora, el indio entra en el juego, y yo soy el bateador [...] Dejen de lanzarme pelotas fuera del blanco. Los desafío a que me apunten [...]

"La conciencia blanca tiene dos deudas, de honor y de dinero: 1] para con el indienuit * norteamericano; 2]para con el negro norteamericano [...] Nadie se preocupa por los indios. La gente del gobierno y los demás los utilizan cuando ése es su interés. Los políticos sólo se interesarían en ellos si pudieran sacar algún provecho para las elecciones." [17]

NOSTALGIAS

Son muchos los amerindios que lamentan la "norteamericanización" de su pueblo, acelerada por el New Deal. Un corresponsal enviaba recientemente el siguiente poema a *Akwesasne Notes:*

"Cuando la Oficina de Asuntos Indígenas propuso a los Shoshones a finales del siglo XIX que se iniciaran en la agricultura mecanizada, Washakie, asqueado por esta idea, dijo: ¡Al diablo la papa!

¿Qué es lo que ha muerto?
¿Qué es lo que se ha ido de nuestras vidas?
¿Dónde está el viento, y por qué se fue la lluvia?

Nuestras hijas se pintan los labios de rojo
Nuestros hijos coleccionan monedas como ban-
[queros
La vida de nuestros padres ha muerto en noso-
[tros

* Contracción de indio-inuit (esquimal).

[17] *Ibid.,* p. 34.

Buscamos la vida fácil como el coyote
Buscamos las casas de madera y las camas mu-
[llidas
Buscamos los abrigos tejidos a máquina.

Nuestras mujeres muelen el trigo en harina
Nuestros guerreros cuentan los golpes
Ésos no nos los pueden robar.

Somos unos lobos, somos unos lobos.
¡Al diablo la papa!" [18]

UNA COLONIA DEL INTERIOR

La nostalgia por los tiempos antiguos aumenta en estos últimos años. En las reservas, así como entre los indios de la ciudad, se reaprenden las lenguas nacionales, se organizan pow-wows, se celebran las ceremonias y los ritos tradicionales. Pero los amerindios de hoy día no olvidan que "están en el juego" en que las minorías norteamericanas se enfrentan al poder dominante; así, a la vez que conservan su especificidad, los indios se han adaptado en cierta manera a las formas modernas de la reivindicación minoritaria. Los estudios económicos realizados por los diversos organismos militantes indios, y más recientemente por el International Indian Treaty Council, concluyen, por ejemplo:

"Más del 75% de los indios de los Estados Unidos sufren de malnutrición y de las enfermedades que de ello resultan. Uno de cada tres niños indios muere antes de los seis meses de edad [...] En 1975, el ingreso medio anual de la población norteamericana era de casi 6 000 dólares. Para los indios, no ascendía a 2 000 dólares. El desempleo entre los indios alcanza tasas del 75% y, durante los meses de invierno, del 90% [...] ¿Qué hace el gobierno para mejorar esta situación? [...] Trabaja en colaboración con los monopolios que proporcionan los empleos. En esas fábricas, los indios trabajan por un salario que representa la mitad del salario mínimo norteamericano. Cuando el AIM protestó contra tales abusos en la reserva návaho en 1975, la Fairchilds Electric transplantó toda su instalación a Corea del Sur [...] Aun en las pequeñas reservas, la mayor parte de la tierra es rentada a ganaderos blancos o a compañías mineras o petroleras." [19]

La lucha actual no está orientada hacia el pasado. Se plantea paralelamente al combate de las minorías oprimidas y de los pueblos colonizados. La subcontratación en las reservas de una mano de obra subpagada, la apropiación o la explotación de las tierras y de los recursos de las naciones indias son, según los militantes, obra de una política neocolonial. La esterilización de las mujeres,[20] la adopción de los niños indios por familias blancas contra la voluntad de las tribus, la tasa relativamente elevada de indios detenidos en las cárceles, traducen una política de agresión contra la minoría india:

"Los indios de los Estados Unidos son la categoría más pobre de la población. Su tasa de detención es tres veces más alta que la de los negros norteamericanos y diez veces mayor que la de los blancos. A menos que se suponga que los indios están predispuestos por su raza a la criminalidad, debemos reconocer que la situación tiene trasfondos económicos y políticos." [21]

[18] "Washakie", poeta anónimo, *Akwesasne Notes*, verano de 1975.

[19] International Indian Treaty Council, "Economic situation of American indian people in the United States", folleto mimeo., 1978.

[20] *Ibid.*, "A question of genocide", 1978.

[21] *Ibid.*, "To the Commission of Human Rights, 34th Session, Agenda Item 10 (b): American indian prisoners in the United States".

EN LAS LUCHAS ACTUALES

Ninguna de las luchas minoritarias actuales es ajena a los amerindios, ni siquiera el combate de las mujeres, minoría de las minorías. Las mujeres indias se reagrupan en organizaciones tales como la Sovereign Native Woman's Conference y luchan al lado de los hombres, y a veces en la vanguardia. El 4 de julio de 1976, dirigían un "Mensaje de aniversario a los buenos ciudadanos de los Estados Unidos de América".

"Somos mujeres llamadas indias. Pertenecemos a numerosas naciones que viven dentro de las fronteras reivindicadas por los Estados Unidos [...]

"Sin importar lo que hagamos, dónde vivamos, estamos resueltas a vivir como indias y defendemos ese derecho luchando. Estamos aquí para siempre y a ustedes, ciudadanos norteamericanos, les toca decidir de qué manera será leída la próxima página de su historia en los tribunales y en las bibliotecas del mundo en el año 2076." [22]

Si las mujeres indias se reagrupan, es para denunciar el "estereotipo (que se les achaca), incluso por parte de las feministas blancas que presentan a la mujer india de manera negativa en comparación con las demás mujeres minoritarias." [23]

I

[22] American Indian Community House, *Newsletter*, Nueva York, vol. IV, núm. 1, julio de 1976, "We hold these truths!".

[23] Minnie Two Shoes, "Women in struggle in Wounded Knee: notes to confused feminists", *Akwesasne Notes*, 1973.

3. LA SOLIDARIDAD INTERNACIONAL

Los amerindios, incomprendidos por la sociedad dominante que los contempla a través del paternalismo despreciativo, despiertan también con frecuencia la desconfianza de los demás grupos minoritarios. Los militantes negros, en particular, les reprochan su *culturalismo,* su *espiritualidad* que consideran impregnada de un misticismo desmovilizador, y su aparente indiferencia por las luchas entabladas en el Tercer Mundo contra el neocolonialismo.

Y sin embargo, desde hace unos cuantos años, los militantes indios se dirigen cada vez más a menudo al mundo exterior. Paralelamente a los esfuerzos realizados para resistir a las tentaciones de la asimilación, para vencer sus divisiones internas y para hacerse admitir por la sociedad que los rodea, los amerindios tratan de encontrar un lenguaje que permita comprenderlos mejor y una táctica que logre insertar sus luchas en el combate universal de las minorías oprimidas.

En este esfuerzo de apertura, naturalmente la solidaridad se orienta primero hacia los otros amerindios: los de Amazonia, de Chile o de México, sobre los cuales *Akwesasne Notes,* el órgano mensual de la nación mohawk, publica artículos de fondo e informaciones; los de las islas del Caribe, de los que quedan algunos supervivientes según el testimonio de Marie-Hélène Laraque, una haitiana descendiente de la tribu taino-carib; solidarios de los indios del continente, la delegaron, en 1974, ante la Primera Conferencia Internacional de los Tratados Indios en país sioux.[24]

[24] *Indigena*, verano de 1974, Berkeley, vol. I, núm. 2.

En el resto del mundo, la voz de los amerindios tiene aún poca resonancia. En 1972, en Estocolmo, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente, uno de los delegados señalaba:

"Un grito unánime se ha alzado: '¡salvemos las ballenas!'; pero muy pocos han escuchado el llamado más discreto, pero mucho más desgarrador, para salvar a los pueblos olvidados [. . .] y la Conferencia no se preocupó por responder a esta pregunta crítica: ¿en un mundo que se dedicará a volver el entorno más favorable para la 'civilización', los pueblos minoritarios podrán salvaguardar su modo de vida tradicional?" [25]

Minoría olvidada por el mundo hasta entonces, los amerindios reunidos en 1974 en Standing Rock para la Primera Conferencia de los Tratados Internacionales, tomaron la resolución de hacerse reconocer como pueblos soberanos por las instancias internacionales:

"Afirmamos que hay una sola raza de hombres en el mundo que no está representada en las Naciones Unidas: es el piel roja indígena del hemisferio occidental [. . .] Esta convención delega al Consejo Internacional de los Tratados Indios para que haga una solicitud a las Naciones Unidas a fin de que las naciones aborígenes soberanas sean reconocidas y admitidas. Apoyaremos cualquier solicitud semejante por parte de un pueblo aborigen." [26]

El International Indian Treaty Council obtuvo satisfacción: este organismo, considerado como representativo de los amerindios, goza ahora de voz consultiva en las Naciones Unidas, entre las otras seiscientas "organizaciones no gubernamentales". En septiembre de 1977, en Ginebra, el Comité de Derechos Humanos de la ONU reunía al conjunto de esas organizaciones para una conferencia sobre "La discriminación contra los pueblos indígenas de América". En esa ocasión, delegados hopis, cheyennes, onondagas confrontaron sus puntos de vista con indios amazónicos, chilenos, guatemaltecos, panameños y canadienses. Se redactaron informes comunes, se adoptaron resoluciones, se esbozó una línea de acción.

[25] *Akwesasne Notes*, julio de 1973.
[26] *Ibid.*, enero de 1975.

Los amerindios no descuidan las demás alianzas posibles. Se crean comités de apoyo en Suecia, en Alemania, en Francia. *Akwesasne Notes* publica un gran número de cartas de blancos simpatizantes que ofrecen su ayuda, sea por donativos, sea por la propaganda. En agosto de 1977, un palestino escribía en ese periódico: "Cuando leo *Akwesasne Notes*, no puedo dejar de pensar en los mismos actos de agresión y de genocidio contra el pueblo árabe palestino en la Palestina ocupada. Luchemos y actuemos juntos para que las futuras generaciones conozcan un mundo mejor." [27]

Cabe señalar, sin embargo, que no se trata más que de un testimonio individual. Los amerindios no han tomado partido, hasta ahora, en el conflicto del Medio Oriente, y sus antiguas simpatías se dirigen más bien hacia los judíos, en quienes reconocen por lo menos un mismo empeño en la supervivencia cultural. Por otra parte, los militantes indios procuran ser muy prudentes en lo que se refiere a sus afiliaciones. Los teóricos han rechazado, por lo general, la pertenencia al Tercer Mundo donde querían colocarlos los militantes negros y "los izquierdistas blancos":

TERCER MUNDO Y MUNDO ABORIGEN

"Ciertas tendencias recientes de la Nueva Izquierda

[27] "Carta de Ben Hamid, Nueva York", *ibid.*, verano de 1975.

han definido a los grupos no blancos como componentes del movimiento 'tercermundista', en el cual todos los pueblos no blancos comparten las consecuencias del colonialismo y la búsqueda de la autodeterminación. Basada parcialmente en el surgimiento de nuevas naciones y el retiro de los países europeos de sus ex colonias, esta ideología trata de construir una alianza política y conceptual con las minorías oprimidas de los Estados Unidos [...] Pero relacionar a los indios norteamericanos con lo que es esencialmente una lucha centrada en África y en Asia, es no comprender la experiencia histórica de la conquista colonial y la de la transformación del mundo por la tecnología occidental [...] La diferencia entre el Tercer Mundo y el mundo aborigen es, por el momento, política, pero podríamos establecerla en sus dimensiones religiosas y económicas.

"Si el Tercer Mundo surge actualmente, es ante todo porque aprende rápidamente a adaptarse al mundo de la tecnología occidental; se abre a los conceptos políticos occidentales y se vale de los problemas raciales para aprovechar una influencia creciente entre las superpotencias, consiguiendo concesiones de ambas partes y, al mismo tiempo, esforzándose por imitarlas.

"El mundo aborigen no tiene armas políticas para surgir. Rechaza fundamentalmente las técnicas políticas occidentales. Saca su fuerza profunda de la ideología, por encima y más allá de las ideas occidentales relativas al proceso histórico." [28]

EL CUARTO MUNDO

Utilizando la definición incluida en el libro del canadiense George Manuel, *The Fourth World*, Vine Deloria se rebela, como él, "contra el concepto de estado-nación, tan rígido y estrecho que quiere sustituir las tradiciones culturales vivas de los pueblos por la noción de 'ciudadanía'. La idea de un estado supranacional que abarca, dentro de sus fronteras, grupos diversificados, es relativamente reciente. Ningún pueblo puede imponerse hoy día sin afirmar su independencia política con respecto a las naciones europeas o sin vincularse a una nación europea [...] En el continente norteamericano, debido a la presencia aparentemente inagotable de extensiones de tierras indias, las naciones indias, en su relación con Estados Unidos y Canadá, se han convertido en extrañas 'naciones domésticas' [...] El Cuarto Mundo es una realidad porque describe de la manera más clara el mundo tal como debemos afrontarlo ahora [...] Esta noción exige de nosotros una moral existencial, de una manera más profunda que todas las visiones del mundo que han estado vigentes en el pasado. Los pueblos aborígenes tienen por único argumento la moralidad de su causa [...]

"¿Qué es lo que hace a una 'nación'? ¿Cómo nacen los pueblos? ¿Cómo se relacionan los pueblos unos con otros? Ésas son algunas de las preguntas que nos obsesionan. Si seguimos viendo el mundo como una combinación de fuerzas políticas y económicas de reciente surgimiento que controlan nuestras vidas y nuestras propiedades, violentamos el núcleo mismo de nuestra existencia." [29]

Para George Manuel, para Vine Deloria, el Cuarto Mundo son todas las naciones que se asfixian en la sujeción del estado, que no se definen por estrechos conceptos políticos y económicos, y que quieren conquistar el derecho de afirmar su identidad salvaguardando lo esencial de su cultura.

[28] Vine Deloria, "The native world and the Third World", *Harvard Medical Alumni Bulletin*, 1972.

[29] Vine Deloria, Introducción a G. Manuel y M. Posluns, *The Fourth World, an indian reality*, Nueva York, 1974, p. xi.

VI. SER INDIO HOY DÍA

Los amerindios se quejan a menudo de la indiferencia de los órganos de información por su suerte. El público no conoce de la rebelión de las minorías norteamericanas sino la de los negros, de los chicanos o de los puertorriqueños. Aun en el regreso reciente a una "nueva etnicidad", los amerindios suelen ser olvidados. Por ser poco numerosos con respecto a los demás grupos minoritarios, se los juzga como despreciables en este país que cuantifica exageradamente. Después de haber fracasado en sus intentos de resistencia armada, los amerindios son considerados como "desvanecidos" desde el abandono de los tratados y de las guerras indias a finales del siglo XIX; las formas de lucha que han adoptado desde entonces, legalistas en su mayoría, no son lo suficientemente espectaculares para interesar a los medios de comunicación masiva.

Por último, y sobre todo, la existencia de los indios es un tabú para la conciencia nacional norteamericana. Más que las otras minorías de las que cabe esperar una integración en la nación, la presencia amerindia pone en tela de juicio la definición nacional de los Estados Unidos. En efecto, no es posible que los indios se asimilen y al mismo tiempo sigan siendo indios. Por otra parte, es difícil que la nación reconozca la identidad y la soberanía de las naciones indias sin modificar los principios sobre los cuales reposa: de una "nación de ciudadanos", debería transformarse en "nación de naciones", lo cual, a pesar del sistema federal y de la existencia *de facto* de una multiplicidad cultural, no están dispuestas a aceptar la ideología dominante y las instituciones.

Por ello, entre las numerosas formas de protesta adoptadas por los indios, una de las más eficaces consiste en suprimir el tabú, en volverse visibles,

en evocar mediante acciones simbólicas recuerdos que se había preferido enterrar en un pasado caduco. Paralelamente a la lucha sorda y cotidiana por su supervivencia y la obtención de sus derechos, los militantes indios de hoy día se manifiestan periódicamente por acciones espectaculares, "luchas armadas" que podrían parecer irrisorias en un mundo entregado a la violencia destructora y genocida. El énfasis de sus discursos, que podría parecer desproporcionado con respecto a los acontecimientos que los suscitan, debe comprenderse por lo que pretende ser: a la vez un recuerdo de la referencia histórica y una advertencia al mundo moderno: un pueblo, por más reducido que sea, se ha negado a desaparecer; ha superado el genocidio y la asimilación; conmina al mundo moderno de los estados a dejarle un sitio. Rompe la definición estrechamente estatal de las naciones y de las soberanías.

I. ¿UN "RENACIMIENTO INDIO"?

2 de noviembre de 1972: un grupo de indios norteamericanos ocupan el edificio de la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs) en Washington y lo defiende contra las fuerzas de la mayor potencia mundial. Por primera vez desde las guerras indias, unos acontecimientos relativos a una minoría olvidada ocupan, en las noticias de las agencias, un lugar tan importante como la guerra de Vietnam o la campaña presidencial.[1]

Marzo de 1973: los canales de televisión anuncian una noticia increíble. Un *trading post* * en Wounded Knee, en Dakota del Sur —lugar tristemente célebre por la matanza perpetrada en 1890 por las tropas norteamericanas contra la banda de Big Foot— fue ocupado por un grupo de indios "renegados". Los ocupantes tomaron rehenes. Los indios, miembros del American Indian Movement (AIM), exigen una investigación del gobierno sobre la violación de los tratados indios y sobre la mala gestión de la Oficina de Asuntos Indígenas. Exigen la dimisión de la dirección tribal en la reserva de Pine Ridge.[2]

La ocupación de la isla de Alcatraz en diciembre de 1969, la del BIA en Washington en 1972 y el sitio sostenido durante setenta y un días en la reserva de Pine Ridge en 1973 fueron otras tantas

[1] R. Burnette y J. Koster: *The road to Wounded Knee*, Nueva York, 1974, p. ix.

* Lugar en que se practicaban, en la frontera, los intercambios comerciales con los indios, bajo control del gobierno federal.

[2] W. Washburn (comp.), *The American indian and the U.S. A documentary history*, Nueva York, 1973, vol. 1.

sorpresas para la opinión norteamericana. Se habla, desde la década de los setenta, de un *renacimiento indio*, de *nuevos indios*. Se afirma que los indios se inspiran en el movimiento negro radical, único medio, según se cree, de que este pueblo diezmado, asimilado o resignado renazca de sus cenizas y defienda palmo a palmo su supervivencia y su dignidad.

LA CONTINUIDAD

Ahora bien, como señalan algunos observadores más atentos, y como destacan los militantes, no hay realmente una solución de continuidad entre el movimiento actual y las luchas pasadas. Durante mucho tiempo, cuando se predecía la desaparición inminente de los indígenas, y luego cuando se los creía definitivamente desvanecidos, se dedicaron a mantener oscuramente comunidades fragmentadas. Poco a poco, durante el principio de este siglo, los indios constituyeron en el corazón de los Estados Unidos la minoría menos asimilada. Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, se desarrolló una actividad política en el seno de las tribus y de una tribu a otra. Y actualmente, una fracción militante hace aparecer de modo manifiesto antiguas reivindicaciones.[3]

Las modalidades de la acción militante se conciben en función de dos criterios: deben tener una eficacia a corto o a mediano plazo; y deben tener valor de símbolo. Las diversas ocupaciones, por ejemplo, suscitan una resonancia familiar en la memoria norteamericana. Wounded Knee 1890 y Wounded Knee 1973 son dos momentos de la re-

[3] N.O. Lurie, "An American indian renaissance?", en E. Leacock (comp.), *North American indian in historical perspective*, Nueva York, 1971, p. 419.

sistencia guerrera de los Sioux Oglalas. El segundo episodio conmemoraba y vengaba el primero. Alcatraz, el peñasco estéril de los prisioneros perpetuos, olvidados del mundo, rechazados por la sociedad que habían desafiado, constituía una metáfora apropiada para evocar la condición lamentable de las reservas indias, condición común a todas las tribus que les permitió sentar las bases de un militantismo panindio. La Oficina de Asuntos Indígenas, por último, tutora de las tribus y a la cual la nación norteamericana confió de una vez para siempre en 1832 el cuidado de *solucionar el problema indio*, y tenida por los amerindios por responsable principal de las iniquidades actuales, constituye el lugar designado para recordar a la nación que el "problema indio" la concernía por completo, y que el tutor era más bien un carcelero.

Tanto en sus acciones en forma de proezas brillantes como en las demás formas de protesta, los amerindios se esfuerzan por recordar un pasado próximo y lejano; no sólo no se han "desvanecido", sino que sus culturas se han mantenido, evolucionando:

"Hay que tomar en cuenta (cuando se aborda el problema de la búsqueda de raíces culturales) los numerosos grupos indígenas que han aprendido, durante generaciones y por amargas experiencias, a preservar secretamente sus tradiciones sagradas. Muchos de los aspectos del 'renacimiento actual' no representan sino la voluntad de los indios de evidenciar su fe y sus ritos sagrados, después de haberlos ocultado a un mundo materialista que trataba de destruirlos." [4]

[4] J. E. Brown, "The roots of renewal", en W.H. Capps (comp.), *Seeing with a native eye*, pp. 26-27.

LA EXPERIENCIA DEL PASADO

Pero el "marranismo" * no fue la única forma de resistencia de los indios en el pasado. Todas las formas de lucha actual ya fueron experimentadas, desde el panindianismo con la Liga de los Iroqueses en el siglo XVII, hasta la acción legal y pública de los Cherokees cincuenta años después, sin contar las diversas formas de guerrilla y de resistencia armada a gran escala. Ni siquiera el militantismo moderno aguardó estos últimos años para manifestarse entre los indios, puesto que las primeras organizaciones nacionalistas indias datan de la primera guerra mundial.[5] A la inversa, ninguna forma de resistencia pasada es totalmente caduca:

"Se suele creer que los levantamientos armados indios son algo que pertenece al pasado de los Estados Unidos. Esto es falso. Los días de Sitting Bull, de Gerónimo y de Crazy Horse pueden haber quedado atrás, pero *hay* una revuelta india y hay que tomar en serio a los guerreros del siglo XX.

"En el estado de Washington, unos pescadores pacíficos pertenecientes a las tribus Muckleshoot, Puyallop y Nisqually —resueltos a preservar el modo de vida que les había sido garantizado por los tratados del siglo XIX—, tomaron las armas este año (1969) y chocaron con la policía. El problema planteado —el derecho de pesca en los ríos del oeste del estado de Washington— puede parecer trivial a los pescadores anglosajones, mas para las tribus concernidas lo que está en tela de juicio es

* El término *"marranisme"*, que tradujimos literalmente por "marranismo", es utilizado por el autor por analogía a los "marranos", epíteto despectivo que se aplicaba en el siglo XVI a los judíos españoles que, obligados por la Inquisición, fingían convertirse al cristianismo, pero secretamente seguían siendo fieles a su religión [T.].

[5] Véase J. Forbes, "The new indian resistance?", *Akwesasne Notes,* 1975.

la identidad misma de su pueblo. No tienen la intención de ceder.

"Sin embargo, es probable que los indios modernos no recurran a un uso extensivo de las armas, aun so pretexto de autodefensa. Sus antepasados ya lo intentaron, y los resultados fueron desastrosos. Además, los indios son, y siempre han sido en su mayoría, un pueblo pacífico.

"Pero están encolerizados. Primero por razones que están resumidas en una serie de estadísticas bien conocidas por los norteamericanos [. . .] Pero por más negativos que sean los hechos (económicos), éstos no constituyen lo esencial. La lucha india actual supera los problemas de pobreza y de derechos cívicos; la finalidad buscada no es la asimilación en lo que se llama la gran corriente norteamericana. Lo que está realmente en juego, como dice Gerald Wilkinson del *National Indian Youth Council,* 'mucho más que nuestra mera supervivencia, es nuestra supervivencia como indios'." [6]

EL AMERICAN INDIAN MOVEMENT

Así, la "guerra india" cobra formas modernas, pero se sitúa en continuidad con el pasado. Uno de sus instrumentos más importantes es el American Indian Movement (AIM) que adoptó, respecto a las demás organizaciones de lucha minoritarias, métodos y finalidades originales:

"El American Indian Movement fue fundado el 28 de julio de 1968 en Minneapolis (Minnesota), por tres Chippewas: Dennis Bank, Clyde Bellecourt y George Mitchell. Se trataba de unificar una veintena de organizaciones indias cuya acción en los guetos indios se había mostrado débil, cuando no

[6] Vine Deloria, en *Chronicles of American indian protest,* 1971, p. 297.

nula. El AIM empezó luchando contra la injusticia racial en Minneapolis, particularmente en materia de brutalidades policiacas. Luego, la organización se puso a trabajar por un mejoramiento de las condiciones económicas entre los indios, lo cual la llevó a interesarse en las reservas. En 1970, el AIM se había convertido en un organismo de dimensión nacional, sostenido por la mayoría del pueblo indio.

"El AIM participó en ocupaciones de tierras que pertenecían legalmente al pueblo indio, en marchas de protesta y en otras acciones similares, todas en el marco de nuestras leyes y en el de la legalidad norteamericana. El AIM también creó una asistencia jurídica, unas cooperativas alimentarias y sanitarias, y unas escuelas donde los niños pueden aprender su propia lengua y recibir una educación mejor en la lengua y las disciplinas de la sociedad mayoritaria.*

"El AIM se divide en 79 secciones, de las cuales 8 están en Canadá. Contrariamente a las demás organizaciones que se ocupan de asuntos indígenas, el AIM está organizado a partir del pueblo, en la base, y asciende en pirámide hasta los organismos nacionales. Las diferentes secciones son las que indican las prioridades a los dirigentes nacionales, quienes escogen la estrategia que debe adoptarse para hacerles frente. Cada sección es autónoma." [7]

El American Indian Movement consiguió muy pronto rebasar los marcos tribales y suscitar entre sus simpatizantes un nacionalismo panindio. Asusta a algunos por sus declaraciones violentas, por sus

* Se llaman *survival schools* ("escuelas de supervivencia").

[7] International Indian Treaty Council, "History and goals of the American Indians Movement", folleto mimeo.; y "A.I.M., the American Indian Movement", en *Remember Wounded Knee,* Wounded Knee Kit Press, 1974.

compromisos audaces, pero muchos amerindios se reconocen en él:

"El AIM ejerce una profunda influencia en la vida de los indios. Se podría añadir que desempeña un papel en la vida de todos los amerindios. El AIM es capaz de reunir, una vez más, a toda la nación. Por vez primera en este siglo, acomete los problemas de fondo que se plantean a los indios de hoy día. El AIM es fundamentalmente un movimiento espiritual. Los indios no estaban —ni están todavía— 'perdidos' más que al perder su modo de vida basado en una religión espiritualista, en contraste con la religión materialista del hombre blanco. El AIM se fortalecerá y crecerá ahondando su compromiso espiritual.

"Como el AIM es un movimiento relativamente joven, tendrá su parte de errores a medida que madure [. . .] Sus miembros son jóvenes en su mayoría. Son abnegados. Los he oído a menudo llamarse hermanos y creo que eran sinceros. Los imagino cuando tengan treinta años; si siguen creciendo en espiritualidad, en amor y en fraternidad, se convertirán en una fuerza inmensa —no sólo para sus hermanos indios, sino para el mundo entero." [8]

"UN DERECHO QUE DEBE SER CONQUISTADO"

"El AIM no es solamente una organización, es una idea. Es la idea de que los indígenas pueden actuar juntos para mantener vivas causas vitales y de que, cuando se logra reunir una fuerza suficiente, pueden ganar esas causas. El movimiento depende menos de sus dirigentes que de su visión. Es imposible encarcelarlo [. . .] La Casa Blanca quizá tiene ra-

[8] M. Wright, "A.I.M., a tremendous force", *Akwesasne Notes,* junio de 1973.

zón cuando se niega a respetar los derechos humanos. Tiene razón en el sentido en que no puede hacer lo que se le pide. No cabe duda que el derecho a vivir según la naturaleza, a ser ciudadano de su propia nación, a criar a sus hijos como seres humanos, no es un derecho que pueda ser otorgado por los Estados Unidos; es un derecho que debe ser conquistado si se quiere gozar de él.

"Esto significa que los seres humanos deben organizarse por sí mismos así como deben organizarse *contra* aquellos que quieren negarles sus derechos de seres humanos. Los humanos deben independizarse de los sistemas inhumanos. Se puede caer en la tentación de crear nuevos Wounded Knee si se piensa que la receta es ocupar una pequeña aldea y defenderla contra la invasión. Esto sería opuesto al espíritu genuino de Wounded Knee. Los Wounded Knee no necesitan ser creados; se producirán por sus acciones, en su momento. Lo que hay que crear son grupos de gente que actúen conjuntamente cerca de la tierra, de acuerdo con la Creación y con las leyes de la naturaleza. Debemos reconocer nuestra propia soberanía —nuestra propia humanidad. Entonces poco importará lo que hagan los demás. Esto no significa que no haya tremendas fuerzas de opresión que es preciso afrontar. Esto significa que debemos hallar en nosotros mismos nuestras propias fuerzas, así como los destructores hallarán en sí mismos su propia destrucción." [9]

Este artículo de *Akwesasne Notes* relata detalladamente el proceso del levantamiento de Wounded Knee en la primavera de 1973. En la reserva de Pine Ridge, se creó primero una organización de Defensa de los Derechos Cívicos de los Sioux Oglalas, para protestar contra los múltiples ataques a las libertades individuales y contra la corrupción del

[9] Rarihowats, "Editorial", *Akwesasne Notes*, junio de 1973.

gobierno tribal dirigido por Richard Wilson, un mestizo a sueldo de la Oficina de Asuntos Indígenas. Cuando todos los recursos resultaron vanos, la organización local acudió al AIM que prestó su ayuda.

2. LA LUCHA ARMADA: WOUNDED KNEE, 1973

Cuando el convoy de coches ocupados por militantes del AIM y de los Sioux Oglalas llega a Pine Ridge el 27 de febrero, el conflicto ya está bien entablado.

La reserva sioux oglala de Pine Ridge, un millón de hectáreas, es uno de los islotes restantes del territorio sioux. Fue paulatinamente reducida por los tratados sucesivos del siglo XIX, y sigue siendo roída en la actualidad, formando un mosaico de propiedades blancas e indias. Los colonos blancos instalados en sus alrededores también han conseguido comprar lotes dentro de la reserva, donde son los únicos dueños de los comercios y de las pequeñas empresas. La sociedad blanca también está presente por sus iglesias, 130 en total para una población de menos de 12 000 personas. En efecto, los misioneros fueron favorecidos por la Oficina de Asuntos Indígenas que, en calidad de administradora de los bienes indios y "protectora" de la reserva, posee en ella oficinas y un personal importante.

El desempleo en Pine Ridge afecta al 54% de la población activa. La esperanza de vida es de cuarenta y seis años. El suicidio y el alcoholismo crean serios problemas. Ciertamente, la venta de alcohol está prohibida dentro de la reserva, pero los indios son bien recibidos en las tabernas instaladas en la periferia, aunque muchas veces son maltratados a la salida. La American Legion y otros grupos racistas hacen estragos a menudo. En febrero de 1972, Raymond Yellow Thunder, un Oglala, fue asesinado, al igual que otro Oglala, Wesley Bad Heart, al año siguiente. En ambos casos, hubo linchamiento, pero las autoridades judiciales entablaron procesos por homicidio involuntario y los sospechosos fueron liberados mediante una reducida fianza.

La injusticia también reina en la reserva. Richard Wilson, presidente del Consejo Tribal desde abril de 1972, resultó electo comprando votos. Había conseguido el dinero de su campaña prometiendo a comerciantes en alcohol y a promotores inmobiliarios contratos importantes en la reserva. Desde su elección, fue blanco de una fuerte oposición que acudió al AIM, tanto para investigar los asesinatos impunes de indios como las maniobras fraudulentas de Richard Wilson y del comisario del BIA en Pine Ridge. A principios de febrero de 1973, la Organización para la Defensa de los Derechos Cívicos de los Sioux Oglalas exigió, y obtuvo, la aplicación de un procedimiento de *impeachment* * contra Richard Wilson. Fue entonces cuando este último apeló al FBI y a los comisarios federales para reprimir un posible levantamiento.

Las fuerzas gubernamentales, aproximadamente doscientos policías, entre ellos un cuerpo de élite antimotines —el SOG—, armados de tanques, de helicópteros cargados de bombas, de ametralladoras, cerraron todo acceso a la reserva de Pine Ridge y sitiaron a Wounded Knee. Los militantes indios, algunos cientos de Sioux y de miembros del AIM, rodeados de la población que participó activamente en la ocupación, vivieron esos setenta y un días en una exaltación creciente a medida que se organizaba la comunidad y que recibía el apoyo de simpatizantes de todas las tribus. En esa pequeña aldea, un puñado de indios tuvo, durante un breve momento, la sensación de haber recuperado su dignidad e invertido el curso de la historia. Una mujer lacota (Sioux Oglala) cuenta:

* Procedimiento judicial destinado a destituir a un funcionario público, aun elegido.

LA NACIÓN OGLALA INDEPENDIENTE

"La guerra más larga que haya conocido el gobierno de los Estados Unidos es la que entabló contra los indios norteamericanos. Esta guerra aún no ha terminado. En 1973, del 2 de febrero al 8 de mayo, se formó la nación independiente oglala, establecida dentro de las fronteras de Dakota del Sur, en los Estados Unidos de América. Ninguna autoridad dependiente de los Estados Unidos disponía de poder alguno dentro de los límites de aquella nueva nación. Ningún impuesto fue recaudado en provecho del gobierno estadunidense. Ese pequeño pedazo de tierra estaba rodeado por las tropas, los blindados, los helicópteros de los Estados Unidos, era atacado diariamente por un cordón de balas, sometido al bloqueo de medicamentos y de víveres. Las oficinas gubernamentales no prestaron ningún servicio a la nación oglala que se organizó por sí misma.

"Por primera vez desde hacía muchos años, el pueblo oglala se organizó según su propio sistema de valores espirituales y según el modo de vida indio ancestral. ¡Éramos libres! Por vez primera, conocimos la libertad. Organizamos nuestro hospital, nuestra escuela; tuvimos nuestro propio sistema de defensa a lo largo de nuestras fronteras. Unas parejas se casaron; unos niños nacieron en una tierra libre. Durante setenta y un días, el pueblo indio tuvo el poder. Hombres y mujeres se codeaban en la cocina, en los *bunkers* y en patrulla, en el hospital y en la escuela, y en las negociaciones con el gobierno de los Estados Unidos. Cada habitante participaba en el gobierno de la nación independiente oglala." [10]

Los dos meses del sitio y de la ocupación de Wounded Knee fueron marcados por enfrentamien-

[10] *Remember Wounded Knee.*

tos esporádicos, períodos de latencia, de agitación y múltiples idas y venidas de un campo a otro para llegar a negociaciones y a compromisos que no fueron satisfactorios para ninguno de los dos bandos. Del lado de los ocupantes indios, parapetados tras trincheras cavadas apresuradamente, enfrascados en una actividad febril en que se combinaban las preocupaciones de la defensa y la necesidad de organizar y de hacer vivir a la comunidad, se otorgó la prioridad al establecimiento de estructuras que permitieran "el modo de vida indio" y el regreso a un estado de ánimo tradicional que daba todo su sentido a la lucha. Los resistentes jamás tuvieron la sensación de entregarse a la violencia, a pesar del nombre de "sociedad guerrera" que se pusieron.

¿QUÉ ES UN GUERRERO INDIO?

"El American Indian Movement se define como una nueva sociedad guerrera al servicio del pueblo indio. Una sociedad guerrera es algo que puede tener sentidos diferentes. Para los blancos, el guerrero representa la fuerza armada. Es el hombre que marcha al combate y que mata por su pueblo. El pueblo indio, en cambio, nunca ha contratado gente para matar. Para los indios, la sociedad de guerreros son los hombres y las mujeres que se han entregado por completo a la causa de su pueblo. Un guerrero debe ser el primero en tener hambre, el último en ser alimentado. Es el que regala sus mocasines y el último en recibir unos nuevos. Éste es el tipo de sentimientos que evoca la sociedad guerrera entre los indios [...]

"No digo que estemos totalmente indefensos, ni que seamos unos santos. Pero tratamos, bajo la dirección de nuestros guías espirituales, de llegar al punto en que nos liberemos de esa avaricia y de esa

codicia que son los motores de la sociedad blanca de los Estados Unidos. Nunca usamos la violencia, salvo cuando se la ejercía primero contra nosotros.

"En Norteamérica, la violencia es la que perpetra el gobierno contra nuestro pueblo. Hay violencia cuando, en la reserva, nuestras mujeres son raptadas y violadas en la parte trasera de los coches de policía. Hay violencia cuando nuestros hijos se ven incapacitados para vivir en una sociedad que les es ajena y cuando se encuentran en ella tan perdidos que se ven orillados al suicidio, al alcoholismo o la droga. Hay violencia cuando la Oficina de Asuntos Indígenas que supuestamente administra nuestras tierras —ya que se pretende que somos incapaces de administrar nuestros asuntos— roe cada año 50 000 hectáreas de nuestras propiedades. Y hay violencia contra nuestro pueblo cuando se construyen presas para sumergir nuestras tierras ancestrales y anegar las tumbas de las generaciones desaparecidas." [11]

No hubo verdaderos hechos de armas en Wounded Knee. Las balas disparadas por ambos bandos fueron casi todas disparos de advertencia. Hubo algunos heridos en cada campo, dos muertos entre los indios, uno entre los policías. Pero los ocupantes, a pesar de la dificultad de hacer frente al bloqueo y del cansancio creciente de toda la comunidad, sólo aceptaron ceder el lugar cuando obtuvieron, el 5 de mayo de 1973, después de laboriosas negociaciones en abril y en mayo, concesiones importantes de las autoridades federales:

EL ACUERDO FINAL

"Para que las reuniones entre los representantes de la Casa Blanca y los jefes y dirigentes Sioux Teton [...] puedan celebrarse en mayo de 1973, queda convenido que los ocupantes de Wounded Knee depondrán las armas y cesarán la ocupación" [...]

Por su parte, el gobierno federal se compromete a levantar el sitio y a destruir las fortificaciones que edificó.

"El gobierno acepta abrir una investigación, no sólo en la zona de Wounded Knee, sino en toda la reserva de Pine Ridge, referente a las violaciones de la ley federal que se han cometido o que se cometerán en el futuro, incluyendo aquellas que se encubrían bajo la ley o la autoridad gubernamental.

"El gobierno acepta abrir una averiguación por una comisión independiente del Departamento del Interior sobre la utilización de los fondos tribales, sobre la utilización de los fondos federales proporcionados a los Sioux Oglalas y sobre el financiamiento de la policía en la reserva.

"El Departamento de Justicia, sobre la base legal de los Tratados y acuerdos sioux, y como está especificado en la ley del 11 de abril de 1968 (Indian Bill of Rights), y en conformidad con el Código 175, 25 US, decide, cuando así proceda:

☐ instituir y entablar un procedimiento judicial civil para proteger los derechos legales de todos los individuos Sioux Oglalas, en su persona, su propiedad, sus acciones cívicas, políticas y demás derechos legales, contra todo ataque por parte de las autoridades tribales;

☐ poner trabas judiciales a la aplicación de todo decreto, ordenanza o resolución que haya sido ilegalmente promulgado por el Consejo Tribal o que viole los derechos individuales de los miembros de la tribu;

☐ poner trabas a la aplicación de todo juicio emitido por los tribunales de justicia o los jueces de la tribu Oglala o la policía tribal del BIA, que prive de sus derechos a miembros Sioux Oglalas;

[11] *Voices from Wounded Knee*, Mohawk Nation, via Rooseveltown, 1974.

☐ ninguna de las cláusulas arriba mencionadas deberá implicar modificaciones a los estatutos y tratados anteriormente citados." [12]

Al firmar este acuerdo, los dirigentes lakotas creyeron haber conseguido lo principal de sus exigencias: el reconocimiento del tratado sioux de Fort Laramie de 1868 y su aplicación. Esto implicaba una reconsideración de los límites del territorio sioux, tres veces más extenso en la época en que se firmó el tratado de lo que es actualmente; una nueva estimación de la ayuda federal a la tribu —claramente insuficiente con respecto a las necesidades actuales— y sobre todo el respeto, estipulado en el tratado, de la autonomía política de la tribu y de su derecho a organizarse según sus tradiciones. Todos esos principios, que los negociadores de Wounded Knee creían haber logrado, requerían modificaciones importantes en la política federal, y en particular una reforma del BIA.

LEGALIDAD INDIA, LEGALIDAD NORTEAMERICANA

"La estructura actual de la Oficina de Asuntos Indígenas, establecida después del Reorganization Act de 1934, representa una especie de frente militar para el gobierno estadunidense. No permite el disfrute de la soberanía tal como fue reconocida en el tratado de Fort Laramie de 1868 [. . .] Las modalidades de elección impuestas por el BIA son antiindias. El BIA impuso un modo de elección blanco, totalmente ajeno a la forma tradicional de gobierno entre los Sioux, que siempre nombraron a sus jefes, sobre la base del consenso, entre los ancianos más respetados." [13]

[12] "Agreement", *Remember Wounded Knee.*

[13] Declaración de un dirigente del AIM, *Voices from Wounded Knee,* pp. 61-62.

Por más variadas que sean las formas de la lucha de los indios, todas se caracterizan por la legalidad en que se basan. Como lo expresó Russell Means durante el proceso que siguió a Wounded Knee, los Estados Unidos fueron culpables de denegación de su propia legalidad al no respetar los derechos de los amerindios:

"El caso Wounded Knee estalló cuando los jefes tradicionales y los hombres santos del pueblo Oglala asumieron la dirección de nuestra tentativa por recuperar los derechos del pueblo Oglala basados en el tratado sioux de 1868.

"No hemos infringido ninguna ley, por el contrario: fuimos a Wounded Knee para restaurar la ley. La nación independiente Oglala declaró en Wounded Knee que nuestra meta era obligar a los Estados Unidos de América a respetar sus propias leyes. No fuimos nosotros sino ellos quienes hicieron esas leyes.

"No pueden sustraerse a ello porque los tratados están en pie de igualdad con la Constitución, que es la ley suprema del territorio. Por consiguien-

Los amerindios no están unánimemente de acuerdo con el AIM a este respecto. Muchos reconocen la legitimidad de los gobiernos tribales elegidos, tal como han sido establecidos por la Ley de Reorganización India de 1934. A veces, un jefe elegido, impugnado por principio, acaba por ser aceptado porque ha mostrado ser buen defensor de la causa india. Tal es el caso de Peter MacDonald quien ganó por la negociación de importantes ventajas para la tribu návajo. Los conflictos entre "progresistas", partidarios de la adaptación al sistema político occidental, y los "tradicionalistas" repercute en los debates, a veces muy violentos, entre etnólogos. Véase Wilcomb Washburn, quien apoya a los "progresistas": "On the trail of the activist anthropologist: response to Jorgensen and Clemmer", *The Journal of Ethnic Studies,* 7:1, primavera de 1979, y "Can tribal government survive?", *CTCA Newsletter,* 2:1, marzo-abril de 1979, así como su ataque contra los líderes de la Marcha Más Larga, "An indian media play", *New York Times,* 20 de julio de 1978.

te, los tratados concertados por los Estados Unidos, que fueron ratificados por el Congreso y firmados por el presidente, prevalecen sobre las decisiones del gobierno federal y sobre las leyes locales." [14]

Sin embargo, muy pronto resultó evidente que Wounded Knee era un fracaso. El acuerdo de mayo de 1973 nunca fue realmente aplicado, ni en lo tocante a las tierras ni en lo que se refiere a la protección de las personas y el restablecimiento de la soberanía de los Lakotas. Más de doscientas personas fueron detenidas después del final de las hostilidades. Una docena de asesinatos misteriosos, entre ellos el de un dirgente del AIM, se produjeron poco después de los acontecimientos. Los periódicos relataron algunos casos de asesinatos por cuchilladas o balazos, algunos accidentes extraños, unos cuantos suicidios dudosos. Seis años después de Wounded Knee, los simpatizantes siguen expuestos a la represión. Algunos militantes están todavía bajo la amenaza de inculpaciones diversas.

Sin embargo, la combatividad india no ha decaído. La ocupación de Wounded Knee alcanzó por lo menos uno de sus objetivos: sensibilizar la opinión norteamericana, e incluso internacional, a la causa de los amerindios. En adelante, los combates no carecerán de resonancia. Cabe señalar, por lo demás, que, a pesar de su aspecto multiforme y disperso, todas esas luchas apuntan al mismo objetivo: imponer el respeto de los derechos de los indios por la aplicación rigurosa de los tratados.

[14] Russel Means, "Statement", *ibid.*

3. LA PISTA DE LOS TRATADOS VIOLADOS: EL RECURSO LEGAL

En 1972, la ocupación de la Oficina de Asuntos Indígenas en Washington fue la primera manifestación del movimiento que tomó el nombre de Trail of the Broken Treaties (pista de los tratados violados). Este movimiento publicó un memorándum en 18 puntos, dirigido a las autoridades federales, y que consideraba "la renovación de los contratos, la reconstrucción de las comunidades indias y las garantías para el futuro de los indios en Norteamérica".[15] Un año después, la ocupación de Wounded Knee marcaba un nuevo intento desesperado para que se respetaran los tratados indios. Esas dos acciones espectaculares ilustran de hecho un combate continuo, en el cual la reflexión y los debates se centran esencialmente en la táctica que ha de seguirse. Los militantes se enfrentan tanto a la hostilidad de la sociedad dominante o a su indiferencia, como a los problemas de las divisiones internas y de la extrema dispersión de las comunidades y de las luchas. Sin embargo, como señalaba Vine Deloria después de Wounded Knee, los intereses de todos los indios coinciden:

"Ahora que ha terminado la tragedia de Wounded Knee, los indios norteamericanos se encuentran ante una situación grave. ¿Podemos permitirnos seguir combatiéndonos unos a otros? ¿Los tradicionalistas y los progresistas van a seguir disputando por encima de las barricadas ideológicas mientras los blancos se apoderan de nuestras tierras y hostigan a nuestro pueblo? [. . .]

[15] Memorándum, "Trail of the broken treaties", folleto mimeo., 1972.

"Uno de los defectos de los movimientos recientes entre los indios es que nos hemos puesto a esperar que los Estados Unidos propongan soluciones a nuestros problemas. Hemos realizado pocos esfuerzos por lograr que el gobierno preste atención de manera sistemática a nuestros problemas [...] Si aguardamos hasta ver qué hará el gobierno acerca de los tratados, podemos esperar hasta que hiele en el infierno [...]

"Un examen detenido de los tratados mostraría que comparten ciertos elementos comunes. Los Sioux tienen tratados a la vez por bandas y como nación sioux; lo mismo sucede con los Chippewas, los Potawatomies, los Sauks y los Fox, y los Apaches. Varias tribus del estado de Washington tienen, entre ellas, tratados regionales. Las Cinco Tribus civilizadas tienen sus propios tratados y los Iroqueses tienen tratados a la vez con Inglaterra y con Estados Unidos.

"Habría que reunir a las tribus que tienen tratados comunes y preparar un informe que podría ser utilizado por otras tribus."

POR UNA NUEVA ESTRATEGIA

"Los estados de Washington, Wisconsin, Michigan, Oregon, Idaho y Minnesota se enfrentan constantemente al problema de los tratados a propósito de los derechos de pesca y de caza. Si tuviéramos un tribunal especializado en el examen de los tratados indios, esos estados deberían someter todos los casos litigiosos a esa Corte. Esto significaría el final del hostigamiento para nuestros cazadores y pescadores, pues pocas autoridades locales estarían dispuestas a ir a pleitear tan lejos (en Washington) para casos menores, y a afrontar jueces expertos en los tratados indios.

"También es necesaria una reforma de la política de las tierras indias [...] Hasta ahora, los problemas de las tierras indias eran tratados por fragmentos y aun la más mínima restitución requería una ley del Congreso. Eso es absurdo. A menudo gastamos más dinero en desplazarnos a Washington para hacer adoptar la ley de lo que valen las propias tierras restituidas [...]

"Necesitamos también una reforma considerable del gobierno tribal. Nuestros gobiernos actuales fueron creados durante la depresión, hace cuarenta años. Muchas de las tribus son ahora sociedades de ingresos anuales de un millón de dólares o más, y, sin embargo, no tienen más poder y responsabilidades que cuando apenas funcionaban [...] Muchas de las decisiones que actualmente toman los burócratas debería tomarlas el pueblo indio por vía de referéndum [...] Cada tribu debería poder escoger por sí misma su forma de gobierno [...]

"Por último, hay que crear un consejo de asuntos indígenas ante el cual cada organización pueda venir a discutir nuestros problemas. Ese consejo deberá reunirse fuera de la presencia del BIA, de los agentes de la Casa Blanca y de los partidos políticos. Debe ser un consejo indio el que discuta acerca de lo que puede hacerse por el pueblo indio, y no un grupo de dirigentes indios que presten oídos a las viejas promesas de los politicastros de Washington.

"Hemos pasado tres años en protestas simbólicas y hemos logrado muy poco [...] Es hora de que aceptemos la responsabilidad de gobernarnos a nosotros mismos en vez de pedirle al BIA que nos 'dé' autodeterminación." [16]

Así, la nueva estrategia propuesta por Vine Deloria se propone unificar los movimientos de rei-

[16] Vine Deloria, "After Wounded Knee", *Akwesasne Notes,* septiembre de 1973.

vindicación, crear organismos de deliberación independientes de las autoridades federales y reagrupar en manos del pueblo indio las responsabilidades del poder y de la defensa.

LOS EQUÍVOCOS FAVORABLES

Paralelamente, la acción legal fraccionada sigue siendo la táctica más eficaz. Se ejerce simultáneamente en dos planos: en el Congreso, donde los indios presionan para obtener una legislación favorable, y ante los tribunales, donde un número creciente de juristas indios, como el propio Vine Deloria, abogan por el respeto a los derechos de los indios, ya se trate de pesca, de caza, de conservación de los recursos naturales o de la restitución del uso de sus recursos de agua y energía a las tribus expoliadas, o también de los derechos cívicos de los individuos y de la soberanía de las tribus. En su acción legal, los indios sacan partido de la complejidad del sistema institucional estadunidense: víctimas del sistema federal que las abandona a la arbitrariedad de los estados particulares, a menudo les es también posible sacar provecho de ello litigando ante los tribunales federales contra los estados.

Asimismo, como señala Vine Deloria, la situación particular de los amerindios los convierte en el pueblo más desfavorecido de los Estados Unidos. Pero también pueden volver en su provecho esta situación:

"Los indios norteamericanos ocupan actualmente una situación legal única en el seno de la estructura política de nuestro país. Como individuos, los indios gozan de los mismos derechos en el plano federal y local que los demás ciudadanos. Pero como comunidades, las tribus indias son a la vez pupilas del gobierno federal —y por ende sujetas a un control administrativo estrecho—, y naciones casi independientes cuyas leyes consuetudinarias son muy anteriores a la Constitución. Los diversos litigios y la legislación reflejan esta ambigüedad." [17]

Por un lado, los indios reivindican una modificación del aparato legal a fin de que se les reconozca la independencia y la soberanía. Por otro, el gobierno federal, sostenido por una gran parte de la opinión pública y por las compañías que tienen capitales invertidos en las reservas, desea suprimir el estatuto particular de los indios y no ver en ellos más que simples ciudadanos. Ésta es la doctrina que prevaleció durante mucho tiempo y que a partir de 1953, con el vocablo *termination,* dio lugar a varias decisiones legales relativas a las tribus que fueron declaradas "terminadas", esto es, privadas de su estatuto particular; cada uno de los miembros de esas tribus fue reducido a su mera calidad de ciudadano norteamericano —ciudadanía que todos los amerindios poseen desde 1924—, y de ese modo se comprometió gravemente la identidad tribal cuando no fue totalmente destruida. Estas medidas tenían un carácter tanto más pernicioso cuanto que se disimulaban tras la aparienca de liberalismo universalista.

Muy pronto, los amerindios se percataron del peligro que representaba la *termination* y las diversas piezas legales del mismo orden. En 1966, cuando se dio a conocer el proyecto de ley llamado Omnibus Bill, Earl Old Person, presidente de la tribu de los Blackfeet de Montana, denunció vigorosamente a la vez los métodos utilizados en la adopción de las leyes relativas a los indios y su intención real:

"Es sabido que cada vez que la Oficina de Asuntos Indígenas se dirige al Congreso para obtener fon-

[17] Vine Deloria, "Legislation and litigation concerning American indians", *The Annals of the Academy of Political and Social Science,* marzo de 1978, pp. 86-97.

dos, lo hace so pretexto de 'descargarse de la responsabilidad de los asuntos indígenas'. Mas el Congreso, al igual que los indios, sabe bien que eso no significa más que la *termination.*

"Cabe observar que en las lenguas indígenas este término se traduce por 'liquidación' o 'destrucción'. No tenemos una palabra india para *'termination'*, y este término debería ser borrado del vocabulario que caracteriza nuestras relaciones con los Estados Unidos [. . .]

"Sabemos que nuestros tratados nos otorgan derechos. Confiamos en que el gobierno los respete. No olvidamos que ha prometido comunicar a los indios todos los proyectos de leyes que puedan afectar sus derechos, antes de que dichas leyes sean sometidas al Congreso. Esperamos que, llegado el caso, se nos dejará deliberar para conservar de esas leyes lo que nos sea provechoso y rechazar lo que nos sea perjudicial." [18]

LA LEY SUPREMA DEL PAÍS

Entre 1778 y 1871 (fecha en que el Congreso decidió abandonar la política de los tratados indios), los Estados Unidos firmaron 394 tratados con las naciones y las tribus indias. Posteriormente se firmaron 17 acuerdos, de los cuales algunos, ratificados por el Senado, tienen valor de tratados. De un tratado a otro, los móviles y los objetivos variaban; unos reglamentaban los intercambios con las tribus, otros concertaban la paz después de un período de hostilidad; los más tenían por objeto la adquisición de una parte de las tierras indias, sea en provecho del gobierno federal, sea en beneficio de los colonos.

[18] "Statement of Earl Old Person, against the Omnibus Bill (1966)", *Of Utmost Good Faith,* Vine Deloria (comp.), Nueva York, 1971, pp. 338-341.

Todos prevén protección y derechos mutuos. Pero a pesar de su diversidad, todos los tratados tienen dos puntos en común: representan un contrato entre dos partes soberanas y reconocen, por lo tanto (a menudo explícitamente), la soberanía de las tribus concernidas; son constitucionales. El artículo 6 de la Constitución los admite claramente en igualdad con la ley orgánica:

"Esta Constitución y las leyes de los Estados Unidos que serán promulgadas en conformidad con ella, así como los tratados concertados o que sean concertados por los Estados Unidos, serán la ley suprema del país, y los jueces de cada estado estarán ligados por ellos, no obstante cualquier disposición en contrario de la Constitución o de las leyes de alguno de los estados." [19]

Estos tratados, impugnados repetidas veces por los partidarios de la abrogación de las soberanías indias, han sido objeto de una exégesis abundante por los tribunales. La mayor parte de los jueces ha estatuido a favor de la soberanía india, destacando, como resume un artículo de *Akwesasne Notes,* que "los tratados indios deben ser interpretados como habrían sido comprendidos por el pueblo indio en el momento de su firma, y que las cláusulas que parecen restrictivas constituyen de hecho una concesión de los indios a los Estados Unidos, y no lo contrario, reservándose así los indios el uso de los derechos no concedidos por ellos."

"Esos derechos de los indígenas tienen un carácter diferente de los derechos de los no indios: por ejemplo, el derecho de un no indio a pescar en un estado puede serle retirado por ese estado según su conveniencia y el estado puede reglamentar los derechos de los no indios." [20]

[19] Constitución de los Estados Unidos, artículo VI; tr. fr. A. y S. Tunc, *Le système constitutionnel des États-Unis d'Amérique,* París, 1954, vol. II, p. 494.

[20] *Akwesasne Notes,* verano de 1975.

Cada vez que un estado ha tratado, como los estados de Washington, Oregon o Wisconsin que poseen pesquerías, de igualar a los amerindios con los demás ciudadanos y de limitar sus derechos de pesca, ha violado el tratado. Así, las diversas tribus de esos estados, militando en "la pista de los tratados violados" y basándose en el tratado de Medicine Creek de 1854, litigaron en varias ocasiones contra los estados. A veces la Suprema Corte de los Estados Unidos les concedió la razón, como en el proceso *United States v. Washington* en 1973 que reconoce la propiedad de la mitad de la pesca del estado de Washington a los indios .

"Ley suprema del país", el tratado pone aun en tela de juicio la *termination*. En el caso *Sohappy v. State of Oregon*, la Suprema Corte reconocía a los Menominees, una de las primeras tribus "terminadas" —en 1961—, el mantenimiento de sus derechos de caza y de pesca particulares, tales como se los había garantizado el tratado de 1856. Este proceso, que demostraba que una tribu "terminada" persistía sin embargo en los hechos y ante la ley, contribuyó mucho a arruinar la tesis de los partidarios de la *termination*. En 1975, la ley que decretaba la *termination* de los Menominees era abrogada, y los candidatos demócratas en busca de sufragios para las próximas elecciones en el Congreso se valían del lema indio: "Autodeterminación, no *termination.*"

Aprovechando la creación de la Comisión de las Reivindicaciones Indias (Indians Claims Commission), en 1946, las tribus centraron sus esfuerzos, durante unos veinte años, en la recuperación de sus tierras. Realistas, para protestar contra las diversas expoliaciones se fundaban no en su derecho de propiedad original sobre el conjunto del continente, sino sobre las tierras que les habían sido oficialmente dejadas por los tratados. Demostraron que todas las expoliaciones resultantes de la ley de fraccionamiento de 1887, como las que habían sido realizadas bajo la égida de los estados o por simples particulares, eran ilegales puesto que iban en contra de "la ley suprema del país". Estas reclamaciones se toparon, sin embargo, con una fuerte oposición del lado norteamericano y, hasta la fecha, muy pocas tierras han sido restituidas. Los éxitos obtenidos son poco convincentes, pues la mayor parte de las tierras restituidas lo fueron, como en el caso de los indios de California, en forma de una indemnización en metálico, tan irrisoria en valor absoluto como relativo: el dinero se repartió entre familias que, desprovistas de otros recursos, no tuvieron posibilidad de reinvertirlo ni destinarlo a un uso que no fuera inmediato.

En ciertos casos, sin embargo, los resultados fueron más afortunados. El ejemplo de los Aleutianos y de los Esquimales de Alaska muestra en forma elocuente que los indígenas saben valerse de todos los medios a su alcance:

"Los indígenas de Alaska tienen un estatuto único entre los demás pueblos aborígenes de los Estados Unidos, en el sentido de que el tratado de cesión de 1867" (por el cual Rusia vendía Alaska) "otorgaba virtualmente al Congreso una firma en blanco sobre las tribus que los rusos habían considerado como 'no civilizadas', y que preveía que esas tribus 'quedarían sometidas a todas las leyes y reglamentos que los Estados Unidos dictaran con respecto a las tribus aborígenes de ese país'. Sin embargo, la política norteamericana fue, a lo largo de la historia, más liberal de lo que suponía el tratado, y las tribus de Alaska fueron asimiladas al estatuto de los otros indios." [21]

En la década de 1960, "la crisis de la energía aún no se había desatado, pero era evidente que la explotación del petróleo en el norte de Alaska y su

[21] *Indian treaties: two centuries of dishonor*, San Francisco, 1977, pp. 224-225.

transporte ulterior a los otros 48 estados de la Unión requería un acuerdo con los indígenas que lo exigían desde hacía tiempo. La ley de 1971, Alaska Native Claims Settlement Act, restituyó a los indígenas 16 millones de hectáreas, o sea mil millones de dólares en metálico en diez años, y subvino a la creación de administraciones regionales para administrar sus recursos. Se descubrió posteriormente que algunos defensores indígenas que habían presionado para la aprobación de la ley eran empleados de las grandes compañías petroleras [. . .] Sin embargo, en conjunto, este acuerdo resultó ser uno de los mejores entre los que fueron propuestos a los indios por los Estados Unidos".[22]

Las tribus del este de los Estados Unidos, por su parte, no gozan del apoyo, ni siquiera interesado, de los grandes monopolios. El largo conflicto que opuso a los Passamaquoddy al estado de Maine sólo se resolvió a favor de los indios gracias al apoyo del gobierno federal. En octubre de 1978, el presidente Carter prometía una indemnización de 37 millones de dólares a los Passamaquoddy y a los Pennobscots, reconociendo implícitamente, como escribe Vine Deloria, "que los indios son los legítimos propietarios de la mayor parte de la costa del Atlántico",[23] y en este caso de las dos terceras partes de Maine.

[22] Vine Deloria, "Legislation and litigation...", *op. cit.*, p. 90. Véase también, Wilcomb E. Washburn, "The indian-white contact in Alaska", *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes,* París, 2-9 de septiembre de 1976.

[23] Vine Deloria, "Legislation and litigation...", *op. cit.*, p. 96.

4. LA PISTA DE LOS TRATADOS VIOLADOS: LA NUEVA GUERRA INDIA

"El año pasado (1976), se inició una nueva guerra india. No hay en ella ni fusiles ni cañones. No hay indios indefensos por exterminar, como en Wounded Knee o en otra parte. Y no hay campos de concentración por cercar mientras se les arrebata la tierra a los indios. Pero, del mismo modo que resultó cómodo —en diversas etapas de la historia de los Estados Unidos— expulsar a los indios hacia el Oeste en tanto que los pioneros afluían a sus tierras, así hoy en día es muy práctico atacar los derechos de los indios debido a que hay escasez de agua, escasez de energía y porque se necesitan recursos naturales [. . .]

"Una gran parte de los recursos naturales de este país se encuentra en tierra india [. . .] Ésta es la última frontera [. . .] La conquista del Oeste, lejos de ser la Gran Aventura norteamericana, fue una ofensiva destinada a eliminar a los aborígenes y a robarles sus tierras, con ayuda del Dios de los cristianos [. . .]

"El objetivo de la nueva guerra india es abolir los tratados indios, esto es, destruir a los amerindios como pueblos y como posesores de la tierra." [24]

LA ENERGÍA EN TIERRA INDIA

Los recursos energéticos son el principal objeto del conflicto actual entre las naciones indias y las gran-

[24] R. Costo y J. Henry, *op. cit.*, pp. v-vi.

des compañías sostenidas por el BIA y la Casa Blanca. Los estudios oficiales, reproducidos por las encuestas senatoriales, luego por el *US News and World Report,* señalan: "aproximadamente el 30% del carbón de reducido contenido de azufre, el 30% del petróleo, el 20% del gas natural y el 90% de los recursos probados en uranio se encuentran en las reservas indias".[25]

A principios del siglo XX, los yacimientos de petróleo de Oklahoma despertaron ya la codicia.

"En los años 1910 y 1920, los indios de Oklahoma se opusieron a las compañías petroleras. Muchos indios fueron asesinados y tanto su tierra como el petróleo que contenía fueron robados. Las compañías petroleras responsables son ahora de las más ricas de los Estados Unidos. La mayoría de los Osages, de los Choctaws, de los Cherokees y de los demás indios de la región no recibieron ninguna indemnización por ese petróleo que legalmente les pertenecía... Las noventa y siete naciones indias de Oklahoma hicieron, por el contrario, el gasto de la explotación de su petróleo por la Phillips Petroleum y la Standard Oil. Ellas proporcionaron la tierra, el petróleo y la mano de obra barata. Actualmente, de los 80 000 indios que viven en Oklahoma, sólo la tribu de los Osages posee todavía un territorio —200 hectáreas—, en tanto que 70 000 hectáreas fueron concedidas a compañías por el Departamento del Interior. El terreno exiguo que les queda no corresponde en absoluto a las necesidades de empleos y subsistencia de la población india de Oklahoma." [26]

Los Návajos y los Hopis de Arizona y de Nuevo México, los Cherokees y los Crows de Montana, los Sioux y los Arapahos de Dakota del Sur se enfrentan hoy día al mismo drama. Desde la crisis mundial del petróleo, el Departamento de Energía del gobierno norteamericano puso sus esperanzas en los recursos nacionales de carbón gasificable y de uranio. Todo el uranio y la mitad del carbón de los Estados Unidos se encuentran al oeste del Mississippi; el carbón se explota a cielo abierto, destruyendo definitivamente el ecosistema de las reservas, profanando los santuarios.

"Black Mesa [en Arizona] es una tierra árida, donde llueve muy poco, cubierta de matorrales y de enebros. Para los Návajos y los Hopis, Black Mesa siempre representó un milagro de la creación. Si la vida puede continuar en esos kilómetros de piedra y polvo, entonces es que los dioses son reales y están muy presentes.

"Los indios Hopis utilizan la *mesa* como lugar de sepultura; es un lugar sagrado cuya destrucción sería el presagio del fin del mundo. Los Návajos le dan el nombre de Montaña Hembra, en tanto que el *Lukachukai* vecino es la Montaña Macho, y el conjunto simboliza el equilibrio de la naturaleza cuya preservación es deber de los Návajos.

"Y ahora, Black Mesa se ha convertido quizá en el lugar de la crisis ecológica más grave de nuestro tiempo.

"En 1911, los geólogos descubrieron en Black Mesa uno de los yacimientos de carbón más ricos del planeta [...] En la década de 1960, la Peabody Coal Company emprendió largas negociaciones para obtener la concesión de las minas a cielo abierto de Black Mesa. El carbón de la Peabody será utilizado como combustible para dos centrales eléctricas: la central Mojave en Bullhead City, Nevada, y la central Návajo en Page, Arizona. Esas dos centrales forman parte del colosal complejo de las seis centrales proyectadas en el sudoeste por veintitrés compañías semiprivadas, semimunicipa-

[25] *U.S. News and World Report,* 2 de julio de 1976.

[26] *The Treaty Council News,* mayo de 1977; y Winona La Duke Westigard, International Treaty Council, folleto mimeo, "Energy and indians".

les, estatales y federales. El conjunto se llama Western Supply and Transmission Associates —o WEST."

LA AGRESIÓN CONTRA EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

"Las seis centrales del complejo de WEST suministrarán electricidad al sudoeste de California, al centro de Arizona, a Las Vegas, y a ciertas zonas de Nuevo México, de Utah y de Colorado. También arrojarán suficientes contaminantes para convertir al sudoeste en una cuenca llena de humo desde las Rocosas hasta California, ennegreciendo el cielo de seis parques nacionales, de tres zonas de esparcimiento, de veintiocho monumentos nacionales y de innumerables parques y emplazamientos históricos." [27]

Gasificado o transportado —mezclado con agua— desde el lugar de extracción hasta las centrales, el carbón del sudoeste exige una enorme cantidad de agua:

"La legislación actual sobre la energía conducirá a la destrucción de *20 000 hectáreas* de pastos y *a la desviación de 2 mil millones de metros cúbicos* de agua valiosísima que corre en tierra Návajo. La gasificación le quitará el agua al "Proyecto de irrigación indio", la explotación colectiva que los Estados Unidos habían prometido hace ciento siete años a los Návajos, y de la cual sólo el 10% se ha realizado hasta ahora. Por último, los seis complejos de gasificación proyectados emitirán una enorme cantidad de desechos tóxicos: cobre, mercurio, cadmio, arsénico." [28]

[27] S. Gordon, *Black Mesa. The Angel of Death*, Nueva York, 1973.

[28] "Indian lands first target for coal gasification plants", American Indian Community House, *Newsletter*, febrero de 1977.

La nueva política de la energía empobrece a los indios, los debilita y los divide. Es cierto que la propiedad y la presencia de los indios cerca de las fuentes de energía no son olvidadas por las compañías ni por las autoridades. Los indios son empleados como mano de obra en las minas y las empresas de transformación. El ejemplo de la extracción de uranio entre los Návajos es ilustrativo:

"En una reservación návajo cerca de Shiprock en Nuevo México, Kerr McGee descubrió un yacimiento de uranio. Los Návajos recibieron 1.60 dólares por hora para extraer el mineral y transportarlo en carretillas al aire libre. En 1969, después de dieciséis años de explotación intensiva, las minas estaban agotadas. Fue sólo entonces cuando los mineros se enteraron de que muchos de ellos habían sido contaminados por el polvo de uranio y de que habían contraído un tipo de cáncer del pulmón que resiste al diagnóstico precoz. En junio pasado (1976), el cáncer había matado a dieciocho de aquellos cien mineros Návajos, y otros veintiuno estaban en estado grave. Pero Kerr McGee se rehusó a asumir los gastos médicos, aduciendo que no podía saber lo que sucedía en una remota y diminuta mina india: 'Tenemos intereses en el uranio en muchas partes del mundo.'

"La nación návajo sigue produciendo uranio. La industria del uranio promete resolver los problemas de empleo de los Návajos que tienen un desempleo crónico de aproximadamente un 40%.

"La EXXON (Standard Oil of New Jersey) también tiene una inmensa concesión entre los Návajos. La concesión, renovada en 1977, se extiende sobre 150 000 hectáreas de tierra návajo. La EXXON tiene libertad para hacer prácticamente lo que le dé la gana allí. Acaba de decidir utilizar una parte de esas tierras para arrojar los desechos de

uranio. Sin embargo, la nación návajo no necesitaba ese suplemento de radioactividad." [29]

LAS CONCESIONES

A pesar de todos los males que trae consigo, la explotación de las fuentes de energía en tierra india no es ilegal, y sus inconvenientes, según algunos, son compensados por ventajas de las que hay que sacar provecho. Las leyes de 1920, Mineral Leasing Act, y de 1938, Omnibus Tribal Leasing Act, autorizan, en efecto, las cesiones de los derechos sobre los minerales en tierra pública e india. Pero, evidentemente, las tierras indias son las que se escogen de preferencia. Un informe de 1974 lo evidencia: "Había 13 582 concesiones de petróleo y de gas natural en tierra india, en una superficie de 1.5 millones de hectáreas, con un total de 23 111 pozos productivos; 380 concesiones de uranio en tierras indias y 4 en tierras públicas y privadas; el 36% de las concesiones de carbón en tierra india estaban en actividad, frente a tan sólo un 11% de las concesiones en tierra pública." [30]

En efecto, las concesiones en tierra india son mucho más rentables que las demás. Por ejemplo, la extracción de carbón en tierra india se hace a cielo abierto, con inmensas máquinas que multiplican la productividad: en Decker Mine, en Montana, la productividad es de 200 toneladas por hombre y por día, mientras que la productividad media en los pozos de carbón es de 11.91 toneladas por hombre y por día. Por otra parte, los empleos desempeñados por los indios en las minas son empleos no calificados; las minas de carbón se agotan en 25

[29] Winona La Duke Westigard: *op. cit.*

[30] *Mineral leasing on indian lands,* informe de la Federal Trade Commission, octubre de 1975, Washington.

o 30 años, y por lo tanto la capacitación profesional de los indios residentes no resultaría rentable. Por consiguiente, para manejar las máquinas, se trae mano de obra blanca altamente calificada, con un sueldo de 10 000 dólares al año, lo cual agrava la pauperización relativa de la población návajo, cuyo ingreso medio anual es de 900 dólares.

Las concesiones, por último, reditúan compensaciones que no son despreciables y pueden ser aprovechadas para el desarrollo de las reservas. Así lo consideraron las numerosas tribus del oeste que accedieron a la solicitud de las compañías de carbón y de uranio. Entre 1960 y 1970, estas tribus otorgaron un gran número de concesiones, aun antes de que el Departamento del Interior y el Departamento de Energía establecieran el Project Independence, destinado a desarrollar la energía nacional, con el apoyo de esas mismas grandes compañías. Las tribus indias productoras de uranio recibieron, en 1975, 2 663 798 dólares de comisiones por una producción de 1 000 298 toneladas de mineral extraído —2 842 toneladas de metal—, es decir, aproximadamente 60 centavos la libra de un metal cuya cotización a la venta es de 30 dólares la libra. Esto significa que los indios reciben un 2% del precio del uranio extraído en su tierra.[31] Lo mismo sucede con el carbón cuyas compensaciones fueron fijadas por el Departamento del Interior en un mínimo del 10% del valor a la producción, independientemente de las ganancias realizadas por las compañías sobre la venta de la energía.

[31] Winona La Duke Westigard, "Indian uranium: exploitation or economic development", International Indian Treaty Council, folleto.

EL ESPEJISMO DEL DESARROLLO

Desde hace algunos años, ha surgido un movimiento dentro de las tribus concernidas. Por razones de orden a la vez ecológico y económico, se manifiestan reticencias, se alzan protestas: por una parte, como quedó demostrado entre los Návajos, el sistema de compensaciones y el trabajo indio en las minas propician el desarrollo de una *clientela india* privilegiada, constituida de unos cuantos obreros calificados muy bien pagados, y sobre todo de los miembros del consejo tribal a los cuales los acuerdos con las compañías productoras de energía procuran ventajas inconfesables. Por otra parte, como no disponen de la infraestructura bancaria y tecnológica adecuada, las reservas no pueden invertir el dinero de las compensaciones para su propio desarrollo. Como siguen siendo *pupilas* del BIA, deben dejar que la administración atienda el manejo de sus fondos, de los cuales una gran parte se evapora. Por último, según los responsables de las tribus y sus aliados del AIM y del International Indian Treaty Council, la tasa de las compensaciones debería calcularse a prorrata del valor mercantil del mineral y de la energía.

Con base en todo esto, las tribus han entablado un gran número de procesos, sea para aumentar la tasa de las compensaciones, sea para anular las concesiones cuando resulta, como en el caso de los Cheyennes de Montana, que habían sido el resultado de treinta y seis violaciones de la ley federal por el BIA en el momento de las negociaciones con la compañía Hollowbreast. Ulteriormente, a pesar de haber ganado este último proceso y de que los jueces reconocieron que toda la tribu tenía derechos sobre el carbón de la reserva, los Cheyennes de Montana, nuevamente amenazados por el reciente proyecto energético de la administración Carter que volvió al Project Independence, endurecieron sus

posiciones. Uniéndose a los movimientos ecologistas, estiman que la rehabilitación de terrenos que, en su reserva, quedarían semidestruidos por la extracción de carbón a cielo abierto, sería tanto como "maquillar un cadáver". Se niegan, por lo tanto, a nuevas concesiones a compañías y hacen su declaración en la Segunda Conferencia Internacional de los Tratados Indios:

EL MANIFIESTO DE 1976

"1. Declaramos que, como naciones, los pueblos indios tienen un derecho exclusivo sobre el control de sus propios recursos. Utilizaremos esos recursos para contribuir a la subsistencia de nuestro pueblo y a un desarrollo no capitalista del comercio y de la economía, con medios que no destruyan la ecología y no exploten a los hombres, y que concuerden con nuestros valores tradicionales.

"2. Haremos un recuento y una descripción de todos nuestros recursos.

"3. Lucharemos contra la opresión colonial: *a*] denunciando el fraude y la corrupción de los abogados, de los consejos tribales y de los empleados del BIA que permiten el robo y la destrucción de nuestros recursos naturales —la tierra, el petróleo, el carbón, el gas natural, el cobre, el uranio, el oro, la madera, el agua, la energía eléctrica—, de los peces y de nuestros demás recursos de subsistencia, del aire y de la fuerza de trabajo de nuestro pueblo; *b*] educando a nuestro pueblo, incluyendo a nuestros hijos, según nuestros métodos tradicionales y en el respeto de nuestros valores, y poniendo en alerta a los pueblos de otras naciones acerca del robo de sus recursos; *c*] empleando la presión internacional para sostenernos en nuestro esfuerzo por conservar nuestros recursos; *d*] denunciando

la colusión entre las compañías y el gobierno y mostrando que las transnacionales han explotado al Tercer Mundo del mismo modo, con ayuda del gobierno de los Estados Unidos." [32]

El tono radical de este manifiesto no debe hacer olvidar que las reivindicaciones indias relativas a la preservación y el uso exclusivo de sus recursos naturales son legítimas y legales con respecto a los tratados. Algunos procesos han concluido exitosamente, otros pueden seguir. En "la pista de los tratados violados", la Primera Conferencia Internacional de los Tratados Indios reunía, en junio de 1974, "en Standing Rock, en país sioux, a 3 600 personas pertenecientes a 37 naciones indias de América del Norte y de América 'latina' [. . .] El principal tema de discusión fue la soberanía de las naciones indias dentro de los llamados 'Estados Unidos' y los derechos de los pueblos indios tales como han sido definidos por los tratados". Una proclamación común fue publicada al término de esta convención:

DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE LAS NACIONES INDÍGENAS

"Por medio de actos de las instancias del ejecutivo, del legislativo y del judicial, los Estados Unidos han negado a los indígenas los derechos que los tratados internacionales les han otorgado, así como los derechos elementales de libertad y de soberanía. El mismo gobierno de los Estados Unidos que luchó para liberarse de las cadenas de la opresión y conseguir su independencia ha cambiado de papel desde entonces y se ha vuelto el opresor del pueblo aborigen soberano [. . .]

"La Conferencia Internacional de los Tratados Indios adopta esta Declaración de Independencia permanente de las naciones indias soberanas. Hacemos un llamamiento a todos los pueblos para que apoyen la lucha por nuestros derechos soberanos y nuestros derechos que derivan de los tratados. Nos comprometemos a brindar nuestra ayuda a cualquier otro pueblo soberano que luche por su independencia [. . .]

"Continuaremos exigiendo, por todos los medios jurídicos y políticos, que los Estados Unidos se sometan a su propia Constitución y respeten los tratados que firmaron con las naciones indígenas soberanas [. . .] Nosotros, los representantes de las naciones indígenas soberanas, nos unimos para formar un consejo que se llamará Consejo Internacional de los Tratados Indios y que se encargará de hacer aplicar esas decisiones [. . .]

"Rechazamos todos los decretos del ejecutivo, todas las leyes y todas las decisiones judiciales tomadas en contra de las naciones indígenas desde 1871, fecha en que los Estados Unidos dejaron de firmar tratados con las naciones indígenas. Esto incluye la ley sobre los crímenes mayores, la ley del general Allotment, la ley sobre la ciudadanía de 1924, la ley de reorganización india de 1934, la ley que funda la Comisión de las Reclamaciones Indias, y la ley de Termination. Todos los tratados firmados por las naciones indígenas y los Estados Unidos antes de 1871 deben ser reconocidos sin otra interpretación [. . .]

"Nosotros, el pueblo del Consejo Internacional de los Tratados Indios, siguiendo las enseñanzas de nuestros mayores, las instrucciones del Gran Espíritu, y en nuestro respeto por nuestra Madre Tierra sagrada, todos nosotros, nuestros hijos, y los que todavía no han nacido, ofrecemos nuestras vidas

[32] *Red Paper*, produced by the delegates of the Second International Indian Treaty Conference, Yankton, junio de 1976.

por nuestros derechos según los tratados internacionales." [33]

Por excesivas que puedan parecer, estas declaraciones expresan la lógica irrefutable de la posición india: soberanas antes de la llegada de los europeos, las tribus siguieron siendo reconocidas como tales por los tratados firmados con los colonizadores hasta 1871. La decisión del Congreso de dejar de firmar tratados, al igual que todas las leyes y decisiones tomadas posteriormente, son unilaterales y por lo tanto pueden ser invalidadas por las naciones indias soberanas.

LA ÚLTIMA OFENSIVA

Por ello, la última ofensiva contra los indios tiende a suprimir la base misma de la soberanía india. La situación creada por los recientes proyectos de leyes resulta mucho más peligrosa para los amerindios que cuando sus derechos eran atacados aquí y allí de manera fragmentaria y sobre bases jurídicas vulnerables. El Consejo Internacional de los Tratados Indios (International Indian Treaty Council), creado originalmente para defender los derechos de los indios con base en los tratados, se ve orillado, desde 1977, a defender la existencia misma de los tratados: éstos están amenazados por una serie de proyectos de leyes presentados al Congreso por senadores y representantes del Oeste. Presentados como si buscaran el "bien" de los indios y una mejor realización de la igualdad entre los ciudadanos, estos proyectos traducen en su conjunto la voluntad de liquidar el problema indio, o sea las naciones indias.

La doctrina que subtiende los proyectos de leyes presentados por los senadores Meeds, Cunningham o Kennedy fue enunciada por la Conferencia del Oeste del Consejo de los Gobiernos de los Estados, en septiembre de 1977:

"1. La Constitución de los Estados Unidos no reconoce más que dos poderes soberanos: los Estados Unidos y los diversos estados que están en su esfera de influencia.

"2. Las tribus indias son subdivisiones políticas de los Estados Unidos y, por lo tanto, no pueden ser soberanas más que en su seno [...] La Conferencia declara, pues, que le parece justificada la opinión de los norteamericanos que piensan que 400 años de propiedad indiscutida del continente (por los indios) bastan, y que esta situación debe cesar." [34]

En conclusión, la Conferencia brinda su apoyo al proyecto de ley Omnibus Indian Juridiction Act of 1977, que se propone restringir el poder de jurisdicción de las tribus exclusivamente al territorio de las reservas y a los miembros de las tribus en ellas, negándoles el derecho de perseguir, por ejemplo, a un criminal no indio en el territorio de la reserva. Además, este proyecto, al igual que el presentado por el senador Edward Kennedy con el nombre de Criminal Code Reform Act of 1977, coloca a las reservas bajo la autoridad de los estados, privando a los indios del estatuto que los convertía en protegidos del gobierno federal. Otros proyectos de leyes, como el Quantification of Federal Reserver Water Rights for Indian Reservation Act, propuesto por el senador Meeds, limitan los derechos en sus propios territorios. El último paso se dio con el proyecto de ley presentado por el senador Cun-

de los indios en cuanto al agua, la caza y la pesca

[33] Relato de M.H. Laraque, *Indigena,* verano de 1974, Berkeley, vol. I, núm. 2; y "Declaración de la Primera Conferencia Internacional de los Tratados Indios", *ibid.*

[34] "The Western Conference of the Council of State Governments, Resolution on the American Indian Policy Review Commission", 28 de septiembre de 1977, en R. Costo y J. Henry, *op. cit.*, pp. 235-236.

ningham con el título de Native Americans Equal Opportunity Act. Solicita al presidente de los Estados Unidos:

"*a*] abrogar todos los tratados concertados entre los Estados Unidos y las tribus indias;

"*b*] procurar que toda la propiedad territorial actualmente detentada por los Estados Unidos en nombre de las tribus indias, y a la cual las tribus tienen un derecho completo de ocupación y de uso, sea fraccionada y repartida a los miembros adultos de las tribus, privilegiando a los que tienen la mayor proporción de sangre india [. . .] Toda la propiedad fraccionada de este modo quedará sometida a las leyes edictadas por el gobierno federal, los estados o los gobiernos locales [. . .]

"Cuando los tratados hayan sido abrogados, los miembros de las tribus dejarán de tener derecho a los servicios que los Estados Unidos prestaban hasta entonces a los indios en virtud de su estatuto particular; ninguno de los estatutos que afectaban a los indios en calidad de indios será ya aplicable y las leyes de cada estado se aplicarán a las tribus y a sus miembros de la misma manera que a todos los demás ciudadanos." [35]

La abrogación de los tratados se concibe, pues, como el medio de suprimir el estatuto particular de los indios, y su propiedad colectiva, y de reducirlos a la condición general de los ciudadanos norteamericanos.

I

EL NUEVO SENDERO DE LA GUERRA

Frente a esta ofensiva conjugada contra su soberanía, los amerindios reaccionan con vigor. El American Indian Movement, el International Indian Treaty Council, el Native American Solidarity Committee reúnen una documentación jurídica y económica sobre esos proyectos de leyes. Difunden la información en las reservas y entre los indios de las ciudades, y también entre gente no india, ciudadanos norteamericanos o extranjeros, y hasta en los organismos internacionales. Gracias a algunos de los suyos que, como Daniel Wallace, militan en el partido demócrata, utilizan medios políticos como el *lobby* en el Congreso. Por último, han tratado de alertar la opinión mediante demostraciones espectaculares como la Marcha Más Larga que se llevó a cabo desde San Francisco hasta Washington entre los meses de febrero y julio de 1978. En cada etapa de su acción, los amerindios, que nunca se contentan con eslóganes, explican:

"¿Por qué se propone ahora esta legislación antiindia? Oímos hablar mucho de la crisis de la energía y de los costos crecientes que tenemos que enfrentar para cubrir nuestras 'necesidades' en energía [. . .] Algunos países en el mundo han recuperado el control de sus propios recursos y el gobierno de los Estados Unidos no pudo obligarlos a mantener los precios en la cotización deseada por las transnacionales. Entonces éstas reclaman el acceso a los recursos energéticos que quedan en los Estados Unidos. El gobierno estadunidense, de connivencia con ellas, presiona a los amerindios para que vendan sus tierras y les declara la guerra. No se le dice nada acerca de este conflicto al pueblo norteamericano. Pero la compañía EXXON publica desplegados de una página en los periódicos para alabar la 'energía limpia' y proclamar que utiliza recursos 'muy norteamericanos destinados al bien de los estadunidenses'.

"El gobierno de los Estados Unidos y las compañías que suministran la energía combinan sus po-

[35] "A bill to direct the President to abrogate all treaties", 95th Congress, 2nd session, HR. 13329. Difundido por International Indian Treaty Council, 12 de julio de 1978.

deres para atacar los derechos soberanos del pueblo indio y apropiarse su tierra y sus recursos. No se puede negar la existencia de un pueblo por medio de leyes. El pueblo indio escogió sobrevivir. Ha probado su fuerza y su perseverancia con quinientos años de lucha por su tierra." [36]

Las grandes compañías y el gobierno son entidades abstractas. Pero los hombres que las representan en la *nueva guerra india* son, en cambio, muy cercanos. El Native American Solidarity Committee los denuncia:

"Una gran parte del apoyo a esos proyectos de leyes proviene de organizaciones de extrema derecha. Cinco de ellas, sobre todo, son peligrosas; pero la que representa la mayor amenaza es el Interstate Congress of Equal Rights and Responsibilities (Comité Interestatal por la Igualdad de Derechos y Responsabilidades) que afirma que 'los derechos constitucionales de los norteamericanos deben prevalecer sobre los derechos por tratado de un pequeño número'. Esta organización, que tiene miembros en veintiséis estados, y opera sobre todo en las reservas y alrededor de ellas, no incluye solamente a ganaderos y granjeros que protegen sus intereses; las transnacionales son las que les proporcionan su presupuesto de varios millones de dólares para atacar lo que se llama 'los privilegios especiales de los indios', so pretexto de que son un obstáculo para la igualdad de las oportunidades en los Estados Unidos." [37]

LA MARCHA MÁS LARGA

Del 11 de febrero al 16 de julio de 1978, durante

[36] "Bills in Congress attack indian sovereignty", *The Native American Solidarity Committee*, St Paul, 1978.

[37] *Ibid.*

la Marcha Más Larga realizada por militantes indios, desde California hasta la capital federal, fueron difundidos comunicados en los estados que atravesaban para informar a las poblaciones acerca del carácter falaz de la propaganda antiindia y del sentido que ha de darse a la nueva legislación. La igualdad de oportunidades para todos, decían los folletos, "se resume, para los indios, en su *termination* final y definitiva; para los demás estadunidenses, este término quiere disimular su explotación por las transnacionales que, por su parte, tienen muchas más oportunidades de enriquecerse que los particulares".

"Sabemos que si no nos expresamos ahora, las futuras generaciones no podrán hacerlo. Marchamos hacia Washington porque queremos que nuestros tratados sean respetados. Marchamos con la pipa sagrada. Marchamos para reconstruir, no para destruir. Marchamos para ser escuchados." [38]

Durante la Marcha Más Larga, los militantes recibieron muchos estímulos. En Kansas, fue organizado un maratón de 150 jóvenes de todas las tribus con el nombre de Run for Survival y se unió a los caminantes en Window Rock. Personalidades como Marlon Brando o Buffy Sainte-Marie brindaron su apoyo mediante declaraciones públicas. Por último, y sobre todo, se formó una nueva alianza en abril, en Window Rock, entre organizaciones indias de origen geográfico, cultural y político diversificado. La Alaska Native Federation, el American Indian Movement, los Americans for Indian Opportunity, la Hawaii Indian Alliance, el International Indian Treaty Council, el National Congress of American Indians, el National Brotherhood of Canada, el National Indian Youth Council, el National Tribal Chairmen's Association y la Navaho Nation dejaron a un lado sus antiguas discrepancias

[38] "To the people of the Eastern United States", The Longest Walk, American Indian Community House, *Newsletter*, agosto de 1978.

para decidir conjuntamente una acción común ante el grave peligro que se cierne sobre el conjunto de los amerindios.

Al igual que las manifestaciones anteriores, la Marcha Más Larga también quiere ser simbólica:

"La Marcha Más Larga es una marcha espiritual india, una marcha histórica. Es una marcha destinada a dar a conocer a las comunidades de Norteamérica y del mundo los problemas de los indios. Las razones de esta marcha radican en todas las largas marchas a las que fueron forzados los indios en el pasado; en todas las injusticias pasadas y presentes de las que son víctimas en Norteamérica, y en la amenaza que representa para ellos los proyectos de leyes antiindígenas actualmente presentados en las oficinas de las cámaras del Congreso." [39]

[39] *Ibid.*, junio-julio de 1978.

EL COMBATE POR LA IDENTIDAD

"PREGUNTA: ¿Es verdad que usted fomenta una revolución? RESPUESTA: No, eso no es cierto. Para que se pueda hablar de revolución, es preciso que una parte de la sociedad se vuelva contra la otra y trate de imponerle su voluntad por la fuerza de las armas. Nosotros, los pueblos nativos de este continente, *nunca* hemos formado parte de su sociedad, y por consiguiente nuestras acciones no son las de revolucionarios sino las de un pueblo distinto que trata de recuperar lo que le pertenece por derecho." [1]

Declaración de Sidney Mills, el 13 de octubre de 1968:

"Soy un indio Yakima y Cherokee, y soy un hombre. Durante dos años y cuatro meses, fui soldado en el ejército de los Estados Unidos. Combatí en Vietnam y fui herido allí. Hoy día, declaro públicamente que he tomado una decisión en cuanto a mi juramento de fidelidad y mi compromiso. Juro que seré ante todo fiel al pueblo indio y a los derechos soberanos de las numerosas tribus. En virtud de este juramento y de los deberes que implica, RENUNCIO EN ADELANTE A TODA OBLIGACIÓN DE SERVICIO EN EL EJÉRCITO DE LOS ESTADOS UNIDOS." [2]

El apego tenaz de los amerindios a la integridad de los tratados y al reconocimiento de su soberanía corresponde esencialmente al combate por la super-

[1] "A Cherokee explains the Indian Movement", *Rainbow People*, vol. 1, núm. 3, 1970.

[2] "Statement of Sidney Mills, october 13, 1968", en A. M. Josephy, jr. (comp.), *Red Power. The American indians' fight for freedom*, Nueva York, 1971, p. 79.

vivencia de la identidad. En efecto, entre los amerindios, la soberanía jamás se limitó al concepto estrecho de soberanía estatal que rige en las naciones de Occidente. Si se adoptaran las leyes acerca de la abrogación de los tratados y del estatuto particular de los indios, la propia identidad india sería borrada. Solamente el ejercicio de su soberanía puede permitir que los amerindios pongan de acuerdo su vida con lo que se llama erróneamente, por un tremendo malentendido lingüístico —e ideológico—, su "espiritualidad". Los jóvenes militantes de hoy en día advierten que, sin por ello querer rezagarse en un modo de vida arcaico y subdesarrollado, los indios sólo pueden seguir siendo ellos mismos si pueden conjugar libremente el respeto de la tradición y sus estructuras sociales particulares. Ahora bien, la "filosofía" o "espiritualidad" india es antinómica de la occidental. Es sin duda alguna Jimmie Durham, un "marxista" indio, quien expresa más claramente, a la vez la antítesis entre los dos mundos —el indio y el occidental—, y la coherencia dinámica del pensamiento indio:

EL CÍRCULO Y EL CUADRADO

"Nuestro espiritualismo es una cuestión controvertida en este momento [. . .] Nosotros decimos que nuestra religión es una fuerza de liberación. La incomprensión se debe al vocabulario del idioma colonizador y a que la lengua inglesa está plagada de conceptos enajenantes para las sociedades que la hablan. De hecho, es incorrecto decir que tenemos una religión o unas religiones, o que somos un pueblo religioso.

"Podemos decir que la sociedad occidental está dividida en cuadrados separados unos de otros. Cada cuadrado representa un área de la actividad o del conocimiento humano [. . .] Este sistema puede ser claro, pero lo que produce y lo que se puede ver en los países capitalistas o socialistas actuales, es la enajenación. Nadie puede tener una visión de conjunto [. . .]

"Vemos nuestra sociedad como un círculo [. . .] Eso era y eso es todavía lo que vuelve dinámicas y tan capaces de cambio a nuestras sociedades. Cuando suceden nuevas cosas en nuestro círculo, lo amplían. Cuando suceden nuevas cosas en la sociedad occidental, se añade un cuadrado.

"No es un sistema 'primitivo' o un sistema social simple. Es un sistema que hemos hecho vivir durante miles de años y, de manera crítica, durante los últimos doscientos cincuenta años. El fundamento [. . .] de lo que se llama nuestro espiritualismo es el concepto de *Madre Tierra* [. . .] Esto no es contrario al marxismo."

Valiéndose del análisis marxista para rechazar las religiones cristianas, Jimmie Durham les opone la "religión" india:

"Existen diferencias importantes entre nuestra 'religión' y las religiones occidentales. La nuestra no es una escapatoria [. . .] Se refiere constantemente al lugar preciso en que vivimos la producción así como a nuestro sistema político tal como está constituido [. . .] Por supuesto, hay una mitología que evoca numerosos seres espirituales, pero no los vemos de la misma manera que la iglesia cristiana ve los ángeles, Jesús, el Espíritu Santo, etc. No nos salvan ni nos controlan [. . .] La religión cristiana y las religiones occidentales ponen deliberadamente una distancia entre los humanos y el mundo que los rodea. Nuestras ceremonias existen para eliminar esa distancia. Estamos más en el mundo que los demás pueblos ('más cerca de la naturaleza', reza la expresión romántica), porque nuestro sistema nos vuelve más conscientes del mundo y de manera crí-

tica. ¿Acaso eso hace de nosotros unos místicos? [...]"

La visión del mundo india es antitética tanto de la "abstracción" como del economicismo occidental: "En el sistema descrito más arriba, hay un valor que sobrepasa a los demás y que también es el componente principal de nuestro espiritualismo. Aplicamos la conciencia crítica a un concepto que llamaré la 'calidad' de las cosas. Rechazamos las ideas de 'desarrollo' o de 'crecimiento económico', a no ser que veamos claramente, a largo y a corto plazo, las ventajas que brindarán a los seres humanos. Los beneficios aportados a la noción abstracta de 'sociedad' o de 'masas' no forman parte de nuestro marco de comprensión."

LA PERSONA CONTRA EL INDIVIDUO

A la *calidad de las cosas,* corresponde la calidad humana:

"En nuestro sistema espiritual, hemos descubierto que los seres humanos, para ser realmente humanos, deben integrarse en su sociedad. Hemos descubierto, asimismo, que la sociedad no es nada sin seres humanos cabalmente personalizados. Nuestra cultura rechaza el concepto de 'masas' porque connota la despersonalización. Nuestra cultura rechaza igualmente el concepto de sociedad 'individualista'. 'Individual' connota la cosificación de la persona. Una hormiga en nuestro hormiguero es un individuo; los seres humanos son personas." [3]

Si bien en su mayoría han sido convertidos al cristianismo, los amerindios han conservado a menudo su apego a la "espiritualidad" tradicional. "En

[3] "La culture indienne américaine. Traditionalisme et spiritualisme dans la lutte révolutionnaire", en *Nations indiennes, nations souveraines,* París, 1977.

la mayoría de los casos, el cristianismo está integrado en la visión del mundo indígena y el individuo participa a la vez en los rituales cristianos y en los rituales neotradicionales. Las formas religiosas nacidas de la aculturación, como la Ghost Dance y el culto del peyote organizado con el nombre de Native American Church se perpetúan hoy en día y experimentan una nueva vitalidad, debido a su carácter combativo y unificador. Expresan la voluntad de supervivencia de la identidad india y constituyen las pruebas de la existencia separada de los indios y las armas contra los misioneros cristianos y la asimilación tentacular de la sociedad dominante blanca. El movimiento indio contemporáneo renueva, en nombre de valores sagrados, la crítica del modo de desarrollo occidental." [4] La afirmación de la identidad india también se basa en esos valores. "La única manera de que seamos humanos es siendo indios", concluye Jimmie Durham.

SER INDIO MAÑANA

El movimiento de resistencia se ha extendido a tribus enteras y a un gran número de indios de la ciudad, más allá de los militantes. Se manifiesta por diversas acciones, ya se trate de un renacimiento de fervor por los ritos de la Larga Casa entre los Iroqueses, o de los ritos de sudación entre los Sioux Teton, o también de las formas sincréticas de espiritualidad como las que reúnen, en los pow-wows, a indios de diferentes tribus. Algunos, como los Tuscaroras de Carolina del Norte, tratan de conseguir el control de las escuelas para que sus hijos no

[4] Véase M. Wax y R. Wax, "Religion among American indians", *Annals AAPSS,* 436, marzo de 1978, pp. 28-36, y J.F. Bayart y G. Gaubert, "Les indiens ne sont pas si loin", *Pluriel-Débat,* año 1978, 13, pp. 101-113.

sean totalmente aculturados; otros, cada vez más numerosos, confían sus hijos a las *escuelas de supervivencia* en las que tienen la seguridad de que la memoria de su pueblo permanece viva. En Ganienkeh, en el estado de Nueva York, una comunidad mohawk se estableció en 1974. Resiste palmo a palmo a los ataques de las poblaciones locales que desean establecer allí un centro de diversiones. "Lo que queremos construir aquí," dicen los Mohawks de Ganienkeh, "es una comunidad agraria autárquica administrada por y para los indígenas según nuestras propias leyes, costumbres y tradiciones. Uno de los símbolos de Ganienkeh es Flint, que ahora tiene seis meses de edad y que nació en Ganienkeh. Su madre es sioux, ella vino a Ganienkeh para que su hijo naciera libre. Ella quiso que su hijo se criara según la tradición. Ella misma perdió gran parte de su propia cultura en las escuelas del BIA. Por ello, buscaba un lugar donde pudieran ayudarla. Flint es un personaje importante en Ganienkeh. La gente dice que si se convierte en un indio al crecer, eso será el signo de que Ganienkeh debe continuar. Flint es la razón de ser de Ganienkeh." [5]

En tanto que en los siglos pasados las luchas indias permanecían completamente exteriores a los movimientos contestatarios norteamericanos (rebeliones negras, movimiento obrero...), se puede decir que actualmente se han incorporado a la corriente de las luchas minoritarias. ¿Quiere decir esto que los amerindios han perdido esa singularidad que los volvía ajenos, no solamente a la sociedad dominante, sino a los fenómenos de todo orden que agitaban a los Estados Unidos? Sus reivindicaciones económicas, sociales y políticas coinciden a menudo con las de las demás minorías oprimidas, pero ¿acaso su búsqueda de identidad

[5] *Akwesasne Notes*, verano de 1975.

se resume también en la búsqueda de "raíces" imposibles de encontrar debido a la fragmentación de las comunidades, de las migraciones colectivas e individuales y del olvido de las tradiciones seculares en la aculturación?

Parece, por el contrario, que la resistencia india sigue diferenciándose de los demás movimientos minoritarios. En primer lugar, los estudios demográficos y etnológicos recientes confirman que, lejos de diluirse, los grupos amerindios siguen siendo entidades homogéneas; que están en crecimiento constante y que, en su modo de vida, tratan de restablecer una continuidad con el pasado.

ACULTURACIÓN Y PANINDIANISMO

Desde la década de 1950, un número creciente de jóvenes indios, e incluso de familias, han venido a instalarse en las ciudades. Algunos observadores han señalado que esos indios urbanizados tendían a olvidar su lengua natal, que sus costumbres "se norteamericanizaban" y que su modo de pensar —o su lenguaje— se occidentalizaba.[6] Éste es, en efecto, el caso de los militantes del AIM o del International Indian Treaty Council cuyos discursos transcribimos más arriba. Pero, para ellos, la aculturación no significa forzosamente la asimilación. Ésta no es sino una etapa, o un arma necesaria para darse a entender mejor por el mundo occidental y vencer a los blancos en su propio terreno, como lo habían hecho antaño los Cherokees. Además, muchos de esos militantes se han acercado a los "conservadores" y preconizan un regreso a las antiguas culturas.

[6] S. Stanley y R.K. Thomas, "Current social and demographic trends among North American indians", *Annals AAPSS*, marzo de 1978, pp. 111-121.

En cuanto a las comunidades, si bien el primer movimiento de urbanización les resultó perjudicial, en una segunda etapa lograron reconstituirse en la ciudad, con base en un nuevo modelo:

"Los indios que llegaron a San Francisco establecieron una red de relaciones entre oriundos de una misma tribu o de tribus diferentes [...] La conciencia de su indianidad se traduce por actividades panindias tales como centros sociales, círculos de danza, iglesias."

¿Esta red de relaciones moderna, aparentemente copiada del modelo de la sociedad ambiente, basta acaso para unir a individuos de tribus diferentes y para asegurarles una identidad común? El etnólogo responde: "Los indios norteamericanos de las ciudades son de una gran diversidad tanto por su origen tribal como por su grado de aculturación. Pero comparten una misma herencia: todos provienen de pequeñas comunidades agrarias fundadas en una tradición indígena y marcadas por su dependencia para con el BIA [...] Lo que tienen en común es fundamental: es la incompatibilidad profunda entre sus valores tradicionales y la cultura estadunidense, entre sus valores morales y el orden capitalista moderno basado en la competencia." [7]

La urbanización y la aculturación constituyen riesgos para la identidad colectiva india. Algunos amerindios son tentados por el éxito individual en la sociedad norteamericana y echan en olvido su cultura pasada y sus vínculos tribales. Otros, después de haber perdido el contacto con su tribu de origen, transfieren su sentimiento de pertenencia a un panindianismo confuso, más militante que basado en una realidad viva. Sin embargo, dos factores permiten creer que la etapa actual es portadora de un porvenir positivo: por una parte, el panindianismo militante no es tan sólo táctico; por la conciencia que despierta, contribuye a mantener o a recrear identidades indias, a construir nuevas formas, sincréticas, de cultura. Por otra parte, pese a la urbanización de cierto número, la mitad de la población amerindia vive todavía en las reservas, y esta proporción es permanente. Así, aun si la necesidad de vínculos comunitarios se desvanece por un tiempo en algunos, puede cristalizarse, cuando renace en éstos y para aquellos en los que permanece vivaz, en las reservas. Dawn Good Elk escribe:

[7] J. Ablon ,"Relocated American indians in the San Francisco bay areas. Social interaction and indian identity", *Human Organization*, VI, invierno de 1964, p. 297.

LA RESERVA Y LA CIUDAD

"Pertenezco a la reserva. Para mí, la reserva es una vasta red de personas emparentadas. Tengo parientes en todas las reservas de Dakota del Sur, sobre todo en la reserva sioux de Standing Rock y en la Cheyenne River. Por el momento, vivo en Nueva York, pero puedo volver a la reserva cuando quiera a extraer de ella la fuerza y la orientación, para encontrar en ella lo que me permite 'continuar continuando' [...] Sé que existe una unidad entre los de la reserva y los de la ciudad; respeto ese lazo; me ayuda a vivir." [8]

Aquí se advierte la importancia vital de mantener las reservas, tanto por el sentimiento de identidad como por la permanencia de los rasgos culturales fundamentales como el sistema de parentesco. Aun para quienes no tienen el recurso de volver a la fuente de la reserva, su existencia es esencial. Es una referencia para quienes piensan, como Mifauny Shunatona Hines, que lo importante es *querer* preservar y transmitir la herencia de la indianidad, ya sea tribal o transtribal.

[8] American Indian Community House, *Newsletter*, vol. VII, núm. 3, abril de 1978.

"Abuela Pawnee, abuelo Otoe, abuelo Wyandot, ustedes eran recién nacidos cuando llegaron a Oklahoma procedentes de otras partes (el 'Norte', luego Texas, luego Nebraska). Han traído a este nuevo país la misma herencia ancestral que me transmitieron luego mi padre y mi madre. Gracias a ustedes, heredé el mismo patrimonio. Cuando visito el país Pawnee, Otoe y Wyandot en Oklahoma, me siento en mi casa. Y cuando estoy en Nueva York, estoy en mi casa. Cuando decidí que podría tener una situación mejor en Nueva York que en Oklahoma, también decidí que esa ciudad sería para mí una extensión de mis orígenes Otoe-Pawnee-Wyandot. Éste es el país indio de todos los que tienen raíces en otras partes. Los vínculos no están cortados: simplemente ensanchamos el círculo indio hasta el infinito." [9]

A pesar de los numerosos debates entre especialistas acerca de la coherencia entre identidad tribal y panindia, los individuos muy rara vez se sienten obligados a escoger. Para quienes han perdido la referencia a la tribu, la identidad panindia sirve de sustituto; para los demás, las dos pertenencias se superponen en redes concéntricas a las cuales una tercera, la de la pertenencia norteamericana, se viene a añadir cada vez más frecuentemente.

LA NACIÓN NORTEAMERICANA EN TELA DE JUICIO

Si bien los amerindios no tienen un problema de identidad insoluble —la afirmación de su identidad—, en cambio, pone en tela de juicio la nación norteamericana misma, en sus estructuras y en su ideología. Vine Deloria escribe: "Ha llegado la hora en que la sociedad se nos presenta como el mundo en

[9] "New York is a reservation city", *ibid.*

el momento de la creación. Tenemos la posibilidad de construir, a partir de la antigua sociedad norteamericana, una sociedad realmente cosmopolita. Pero ya no podemos permitirnos construir con base en la negación de todo lo que permite que la persona humana exista." [10]

Ahora bien, lo que permite que los amerindios existan, aquello sin lo cual su identidad se desvanecería para siempre, es el reconocimiento del "hecho nacional" indio, de lo que los militantes llaman su soberanía. El mantenimiento de las naciones indias implica una amplísima autonomía política, social, económica y cultural. El "círculo" en el que se inscriben las naciones indias puede "ensancharse hasta el infinito" e irradiar a la sociedad norteamericana global; pero, sin embargo, requiere que ésta se transforme profundamente. Los amerindios no son separatistas. Su nacionalismo no exige la creación de un estado suplementario en el seno de la federación. Es más, al contrario, la exigencia de soberanía india implica, por parte de los Estados Unidos, un enjuiciamiento de los valores admitidos. De una federación de unidades políticas, la sociedad estadunidense debería evolucionar hacia un estado pluriétnico —*cosmopolita*— en el cual la doble pertenencia nacional ya no sería un estado de cosas no reconocido, sino el fundamento mismo de las instituciones.

Esto no es una mera utopía. Si bien la reivindicación india es la que plantea estos problemas de la manera más clara, los demás movimientos minoritarios que se han desarrollado paralelamente también han contribuido a demostrar que el antiguo orden "WASP" estaba considerablemente desquiciado, y que debía ceder su lugar tarde o temprano a un nuevo modelo. Las soluciones que se darán a los problemas radicales actuales serán un indicio de la vía que emprenderán los Estados Unidos de mañana.

[10] Vine Deloria, *We talk, you listen*, Nueva York, 1970, p. 31.

PUNTOS DE REFERENCIA CRONOLÓGICOS

1540-1542: Primeras exploraciones de Coronado en la región de los Pueblos.
1584: Colonia de Sir Walter Raleigh en Roanoke.
1607: Desembarco de 105 colonos ingleses en Jamestown.
1614: Matrimonio de John Rolfe con Pocahontas.
1620: Desembarco de los "Peregrinos" del *Mayflower* en Plymouth.
1622: Ataque de los colonos de Virginia por Oppechankanough.
1636-1637: Guerra de los Pequots en Connecticut.
1644: Segundo ataque powhatano en Virginia.
1675-1676: Guerra del "Rey Felipe" en Nueva Inglaterra.
1680: Revuelta de los Pueblos en el sudoeste.
1682: Tratado de William Penn con los Delawares.
1711-1712: Guerra de los Tuscaroras en Carolina del Norte. Los Tuscaroras entran en la Liga de los Iroqueses.
1715-1716: Guerra Yamasee en Carolina del Sur y en Georgia.
1754: Conferencia de Albany entre los Iroqueses y los colonos.
1754-1763: Guerra de siete años.
1763: "Rebelión de Pontiac".
Proclamación real sobre la frontera de los Apalaches.
1774: Guerra "de Lord Dunmore".
1775-1783: Guerra de independencia norteamericana.
1778: Primer tratado firmado entre los Estados Unidos y los Delawares.
1787: El Congreso Continental firma la Ordenanza del Noroeste.
Redacción de la Constitución de los Estados Unidos.
1790-1791: Los ejércitos de Josiah Harmar y de Arthur St Clair son derrotados en Ohio por las tribus confederadas.
1794: Batalla de Fallen Timbers: derrota de las tribus del noroeste.

1795: Tratado de Greenville, firmado por doce tribus. Se establece una frontera permanente en el Territorio del Noroeste.
1803: Tratado de Vincennes: el Territorio indio del Noroeste es reducido.
1803: Jefferson compra Louisiana a Napoleón.
1804-1806: Expedición de Lewis y Clarke hacia el Pacífico.
1811: Batalla de Tippecanoe.
1812-1814: Guerra entre Inglaterra y los Estados Unidos. Muerte de Tecumseh en la batalla del Thames.
1814: Expedición de Andrew Jackson con la milicia de Alabama contra los Creeks.
1816-1818: Primera guerra seminole.
1819: Tratado Adams-Onis: España cede la Florida a los Estados Unidos.
1824: Creación de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA) en el Departamento de la Guerra.
1827: Adopción de la Constitución cherokee.
1830: El Congreso adopta el Indian Removal Bill, propuesto por el presidente Jackson.
1832: *Worcester v. Georgia* en la Suprema Corte. John Marshall enuncia la doctrina de las *"dependent domestic nations"*.
1835: Tratado de New Echota: los Cherokees ceden todas sus tierras en Georgia y tienen que exiliarse.
1835-1842: Segunda guerra seminole.
1838: "El camino de las Lágrimas" de los Cherokees: deportación a Oklahoma.
1842: Abertura del Camino de Oregon.
1845: Los Estados Unidos se anexan Texas.
1848: Tratado de Guadalupe Hidalgo entre México y los Estados Unidos. Adquisición por los Estados Unidos del sudoeste del continente.
1849: La Oficina de Asuntos Indígenas es transferida al Departamento del Interior.
1851: Primer tratado de Laramie con las tribus de los llanos y de las montañas.
1855: Tratados con las tribus de los territorios de Oregon y de Washington.
1860-1875: Exterminio de los bisontes.
1862: Guerra de los Sioux Santees en Minnesota.
1862-1872: Guerrillas apaches en el sudoeste.

1864: Matanza de los Cheyennes en Sand Creek.
1868: El regimiento de Custer extermina a los Cheyennes de Black Kettle.
1869: Ely Parker (Seneca), primer indio nombrado comisario del BIA.
1871: El Congreso abandona la política de los tratados con las tribus indias.
1872-1873: Guerra de los Modocs en Oregon.
1876: Little Big Horn: derrota y muerte del general Custer en la batalla contra los Sioux Teton y los Cheyennes.
1877: Guerra de los Nez-Percés en Idaho y Montana. Rendición de Chief Joseph.
1879: Guerra de los Utes.
Creación de la escuela de Carlisle en Pennsylvania.
1882: Fundación de la Indian Rights Association.
1886: Rendición de Gerónimo.
1887: Dawes Act: ley de fraccionamiento de las reservas.
1890: 15 de diciembre: asesinato de Sitting Bull en Standing Rock.
29 de diciembre: matanza de Wounded Knee.
1911: Fundación de la American Indian Association (Society of American Indians).
1924: Indian Citizenship Act: ciudadanía de los indios.
1928: Publicación del informe Meriam: *The problem of indian administration.*
1934: Wheeler-Hower Act: ley de "reorganización india".
1944: Fundación del National Congress of American Indians.
1946: Creación de la Comisión para las Reivindicaciones Indias por el Congreso.
1949: Programa de "reubicación" de los indios.
1953-1954: Primeros decretos de *termination.*
1958: *Termination* de los Klamath de Oregon.
1960: *Termination* de los Menominees.
1961: Conferencia de los indios norteamericanos en Chicago.
1964: Inicio de la lucha por los derechos de pesca en el estado de Washington.
1968: Fundación del American Indian Movement.
1969: Los Passamaquoddys bloquean la carretera a Princeton en Maine.

Ocupación de Alcatraz por los Indians of all tribes.
1970: *Sit-ins* indios en varias oficinas del BIA.
1971: Alaska Native Claims Act: los Esquimales y los Aleutianos son indemnizados.
1972: Marcha de Gordon, en Nebraska, para protestar contra el asesinato de Raymond Little Thunder.
Trail of the Broken Treaties: ocupación de un edificio del BIA en Washington.
1973: febrero-mayo: ocupación de Wounded Knee, en Dakota del Sur.
1975: Abrogación de la ley de *termination* de los Menominees.
1976: Project Independence: programa de desarrollo de los recursos energéticos en los Estados Unidos.
Segunda Conferencia Internacional de los Tratados Indios.
Creación del International Indian Treaty Council.
1977-1978: Presentación de proyectos de leyes por los senadores Kennedy, Meeds y Cunningham..., tendientes a abrogar los tratados y a suprimir el estatuto especial de las tribus y naciones indias.
Febrero-julio de 1978: La Marcha Más Larga, contra la abrogación de los tratados indios.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

1. FUENTES

Recopilados tanto por antropólogos, militares y misioneros como por políticos o viajeros, los discursos, debates y declaraciones indios o estadunidenses y los mitos y leyendas orales se encuentran en lugares muy dispersos, la mayoría transcritos y traducidos.

Las principales fuentes son:

American Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D.C.

American Indian Affairs, Department of the Interior, Washington D.C.

U.S. Congress Records and Publications, Washington D.C.

American Ethnological Society. Publications.

Publicaciones y archivos de las *Historical Societies* de cada estado.

Los estudios, encuestas y estadísticas publicados por el Bureau of Indian Affairs, Washington, D.C.

Véase también: John U. Terrel: *American Indian Almanac,* Nueva York, 1971.

2 BIBLIOGRAFÍAS. INSTRUMENTOS DE TRABAJO

W. y L. Antell: *American indians. An annotated bibliography of selected library resources,* Library Services Institute for Minnesota Indians, 1970.

D.G. Brinton: *Library of aboriginal American,* 1882.

F.S. Cohen: *Handbook of Federal Indian Law,* Washington, D.C., 1941.

E.S. Curtis: *The North American indian. Being a series of volumes picturing and describing the indians of the United States and Alaska,* 25 vols., 1907; ed. fr. abreviada: *Scènes de la vie indienne en Amérique du Nord,* textos de A.D. Coleman y T.C. McLuhan, París, 1976.

G.E. Fay: *Bibliography of the indians of Wisconsin,* Miscel. Series, núm. 2, Onkosh, Wisc., 1965.

W. Fenton: *American indian and white relations to 1830,* seguido de: *Indian and white relations in Eastern North America: A common ground for history and ethnology. Bibliography,* por L. Butterfield, W. Washburn y W. Fenton, Univ. of Carolina Press, 1957 y Nueva York, 1971.

B.L. Fontana: *The indians of North America: Bibliographical sources,* mimeo., Arizona State Museum, Tucson, Ariz., 1970.

F.W. Hodge (comp.): *Handbook of American indians North of Mexico.* Bureau of American Ethnology, núm. 30, 2 vols., Smithsonian Institution, Washington D.C., 1907.

Index to literature on the native American, The Indian Historian Press, San Francisco, 1970.

H.R. Schoolcraft: *Historical and statistical informations respecting the history, condition and prospects of the indian tribes of the United States,* Bureau of Indian Affairs, Washington, D.C., 1947.

3. HISTORIOGRAFÍA

Mientras que la historiografía de los amerindios se había limitado durante mucho tiempo al estudio de sus relaciones con los blancos en el marco de la historia de los Estados Unidos, una "nueva historiografía india" se dedica a restituir a los indígenas su propia historia. La relación con los blancos se aborda ahora a menudo desde el punto de vista de la aculturación mutua; su papel, en los conflictos, supera el de víctimas para aparecer como protagonistas de una historia común. Varios artículos hacen el balance de "la antigua historiografía" y de la "nueva":

J. Axtell: "The ethnohistory of early America: a review essay", *William and Mary Quarterly,* 3a serie, vol. XXXV, enero de 1978.

R. Berkhoffer jr.: "The political context of a new indian history", *Pacific Historical Review,* XL, 1971.

W. Jacobs: "The indian and the frontier in American history. A need for revision", *Western Historical Quarterly,* 4, 1973.

F. Marienstras: "Problèmes d'historiographie américaine: Le champ amérindien", *Annales ESC,* marzo-abril de 1978.

B. Sheehan: "Indian-white relations in early America: a review essay", *William and Mary Quarterly,* 3a. serie, vol. XXVI, 1969.

W. Washburn: "The writing of American indian history: a status report", *Pacific Historical Review,* XL, 1971.

4. SELECCIÓN DE RECOPILACIONES DE DOCUMENTOS Y DE ANTOLOGÍAS

Demasiado numerosas para mencionarlas aquí todas, sólo figuran las recopilaciones más directamente relacionadas con el tema tratado en este libro:

W. A. Brophy y S. D. Aberlerle: *The Indian. America's unfinished business,* Report of the Commission on the Rights, Liberties, and Responsibilities of the American Indian, Norman, Oklahoma, 1966.

The Council of Interracial Books for Children: *Chronicles of American indian protest,* Greenwich, Conn., 1971.

S.G. Drake: *Biography and history of the indians of North America from its first discovery,* 11a. ed., Boston, 1856.

J.D. Forbes (comp.): *Nevada indians speak,* Reno, Nev., 1967.

A.M. Josephy, jr.: *The patriot chiefs. A chronicle of American indian resistance,* Nueva York, 1958.

C. Kappler (comp.): *Indian treaties 1778-1783,* Nueva York, 1972.

J.B. Katz (comp.): *Let me be a free man. A documentary history of indian resistance,* Minneapolis, 1975.

T.C. McLuhan: *Touch the earth,* Nueva York, 1971; tr. fr., *Pied nus sur la terre sacrée,* París, 1974.

W. Moquin y C. Van Doren: *Great documents in American indian history,* Nueva York, 1973.

P. Nabokov: *Native American testimony,* Nueva York, 1978.

A.C. Parker: *The Code of Handsome Lake, the Seneca prophet,* Albany, 1913.

F.P. Prucha: *Documents of U.S. indian policy,* Lincoln, Neb., 1975.

F.W. Turner: *The portable North American indian reader,* Nueva York, 1973.

F. Vivelo, J. Vivelo y G. Levitas: *American indian prose and poetry,* Nueva York, 1974.

V.J. Vogel: *This country was ours,* Nueva York, 1972.

The Zunis self-portrayals, by the Zuni people, Pueblo of Zuni, 1972.

5. ALGUNAS AUTOBIOGRAFÍAS

Black Elk: *Black Elk speaks: being the life of a holy man of the Oglala Sioux, as told to John G. Neihardt,* Lincoln, Neb., 1932, 1961; tr. fr.: *La grande vision,* París, 1969.

Black Hawk: *Autobiography of Black Hawk as dictated by himself to Antoine Le Clair, 1833,* nueva ed., Rock Island, Ill., 1912.

J.E. Brown (comp.): *The sacred pipe: Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux,* Norman, Oklahoma, 1953; tr. fr.: *Les rites secrets des Indiens Sioux,* París, 1972.

Geronimo y S.M. Barret: *Geronimo, his own story,* Nueva York, 1906, 1970; tr. fr.: *Mémoires de Geronimo,* París, 1972.

F.B. Linderman (comp.): *American. The life story of a great indian: Plenty-coups, Chief of the Crows,* Lincoln, Neb., 1930.

L.W. Simmons (comp.): *Sun Chief: The autobiography of a Hopi indian,* New Haven, 1942; tr. fr.: *Don Talayesva: Soleil Hopi. Les mémoires d'un Indien d'Arizona,* París, 1959.

S. Winnemuca: *Life among the Piute,* 1883.

6. ALGUNAS OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

E. Dole: *The indian of the Southwest,* Norman, Oklahoma, 1971.

H.E. Driver: *Indians of North America,* Chicago, 1961, 1969.

P. Farb: *Man's rise to civilization, as shown by the indians of North America,* 1968; tr. fr.: *Les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines,* París, 1972.

J.G. Jorgensen: *The Sun Dance Religion. Power for the powerless,* Chicago, 1972.

A. Kroeber: *Cultural and natural areas of native North America,* Berkeley, 1939.

J.R. Swanton: *The indian tribes of North America,* Bureau of American Ethnology, Bulletin 145, Washington, 1952, 1974.

R.M. Underhill: *Red man's America. A history of indians in the United States,* Chicago, 1953, ed. rev., 1971.

F. Waters: *Book of the Hopi,* Nueva York, 1963.

W. Willoya y V. Brown: *Warriors of the rainbow. Strange and prophetic dreams of the indian peoples,* 1962.

7. LOS AMERINDIOS EN LA HISTORIA DE LOS ESTADOS UNIDOS

P.L. Barbour: *Pocahontas and her world,* Boston, 1970.

H. Barnett: *Indian Shakers: a messianic cult of the Pacific Northwest,* Chicago, 1957.

R. Berkhofer: *The white man's indian. Images of the American indian from Columbus to the present,* Nueva York, 1978.

Dee Brown: *Bury my heart at Wounded Knee: an indian history of American West,* Nueva York, 1970; tr. fr.: *Enterre mon coeur,* París, 1973.

V. Deloria (comp.): *Behind the Trail of Broken Treaties. An indian declaration of independence,* Nueva York, 1974.

C. Fohlen: *L'agonie des Peaux Rouges,* París, 1970.

B. Graymont: *The Iroquois and the American revolution,* Syracuse, 1972.

G.T. Hunt: *The wars of the Iroquois,* Madison, Wisc., 1940.

W.R. Jacobs: *Dispossessing the American indian: indians and whites on the colonial frontier,* Nueva York, 1972.

P. Jacquin: *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord,* París, 1976.

F. Jennings: *The invasion of America. Indians, colonialism and the cant of conquest,* Chapel Hill, N. Carol., 1975.

W.F. Johnson: *The red record of the Sioux: Life of Sitting Bull and history of the indian war of 1890-1891,* Edgewood Pub., 1892.

D.E. Leach: *Flintock and Tomahawk: New England in King Philip's War,* Nueva York, 1958.

G.B. Nash: *Red, white and black: the peoples of early America,* Englewood Cliffs, N.J., 1974.

D.S. Otis: *The Dawes Act and the allotment on indian land,* Norman, Oklahoma, 1973.

R.H. Pearce: *The savages of America: a study of the indian and the idea of civilization,* Baltimore, 1965.

F.P. Prucha: *American indian policy in the formative years: the indian trade and intercourse Acts, 1790-1834,* Cambridge, Mass., 1962.

J.P. Reid: *A better kind of hatchet: Law, trade, and diplomacy in the cherokee nation,* Norman, Oklahoma, 1975.

B. Sheehan: *Seeds of extinction: Jeffersonian philantropy and the American indian,* Chapel Hill, N. Ca., 1973.

E. Shorris: *The death of the Great Spirit,* Nueva York, 1971.

S.L. Tyler: *A history of indian policy,* Washington, D.C., 1973.

D. Van Every: *Disinherited. The lost birthright of the American indian,* Nueva York, 1966.

A.F.C. Wallace: *The death and rebirth of the Seneca,* Nueva York, 1970.

W. Washburn: *Red man's land/White man's law: a study of the past and present status of the American indian,* Nueva York, 1971.

H.H. Jackson: *A century of dishonor* (1887), reed. Nueva York, 1965; tr. fr.: *Un siècle de déshonneur,* París, 1972.

8. LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

R. Burnette: *The tortured Americans,* Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

R. Costo y J. Costo: *Textbooks and the American indian,* San Francisco, 1970.

D'Arcy McNickle: *Native American tribalism. Indian survivals and renewals,* Nueva York, 1973.

V. Deloria, jr.: *Custer died for your sins,* Nueva York, 1969; ed. fr.: *Peau-Rouge,* París, 1972.

— *We talk, you listen: new tribes,* Nueva York, 1970.
— *God is Red,* Nueva York, 1973.
H. Hertzberg: *The search for an American indian identity. Modern pan-indian movements,* Syracuse, 1971, 1972.
A. Josephy, jr.: *Red Power. The American indian's fight for freedom,* Nueva York, 1972.
R. y N. Friar: *The only good indian: the Hollywood gospel,* Nueva York, 1972.
K. Gilbreath: *Red capitalism. An analysis of the Navaho economy,* Norman, Oklahoma, 1973.
J.F. Graugnard, E. Patrouilleau y E. a Raa: *Nations indiennes, nations souveraines,* París, 1977.
J. Guillemin: *Urban renegades. The cultural strategy of American indians,* Nueva York, 1973.
J. Henry (comp.): *The American Indian Reader. Education,* San Francisco, 1972.
E. La Rocque: *Defeathering the indian,* Nueva York, 1975.
S. Levine y N.O. Lurie (comps.): *The American indian today,* Deland, Flo., 1968.
G. Manuel y M. Posluns: *The Fourth World. An indian reality,* Nueva York, 1974.
H.C. Miner: *The corporation and the indian. Tribal sovereignty and industrial civilization in indian territory, 1865-1907,* Columbia, Miss., 1976.
C. Niethammer: *Daughters of the earth,* Nueva York, 1978.
D. Passera-Haupert: "Tribus de l'an 2000", *Autogestion et socialisme,* 35-36, octubre de 1976.
S Steiner: *The new indians,* Nueva York, 1968.
M. Szasz: *Education and the American indian: the road to self-determination. 1928-1973,* Albuquerque, 1974.
Toward economic development for native American communities, U.S. Government Print, Washington, 1969, 2 vols.
D.E. Walker (comp.): *The emergent native Americans,* Boston, 1972.
M. Wax y R.W. Buchanan: *Solving the "Indian Problem". The white man's burdensome business,* Nueva York, 1975.

impreso en talleres gráficos victoria, s. a.
la. privada de zaragoza núm. 18 bis -col. guerrero
delegación cuauhtémoc - 06300 méxico, d. f.
tres mil ejemplares y sobrantes para su reposición
22 de julio de 1982

ANTROPOLOGÍA

ARENS, W. *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*

ARGUEDAS, J. M. *Formación de una cultura nacional indoamericana*

DUMÉZIL, G. *El destino del guerrero*

DUMÉZIL, G. *Los dioses de los germanos*

DUVIGNAUD, J. *El lenguaje perdido*

ESTRADA, Á. *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Ensayos de antropología social*

FIRTH, R. Y OTROS. *Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski*

GODELIER, M. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*

JAULIN, R. *Juegos y juguetes*

LÉVI-STRAUSS, C. *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*

LÉVI-STRAUSS, C. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural: Mito/sociedad/humanidades*

LÉVI-STRAUSS, C. *La vía de las máscaras*

MEGGERS, B. J. *Amazonia*

MEILLASSOUX, C. *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*

MICHEL, A. (ed. preparada por), *Las mujeres en la sociedad mercantil*

MILLER, E. S. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*

MONOD, J. *Un rico caníbal*

MOSCOVICI, S. *Sociedad contra natura*

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*

POZAS, I. H. DE/POZAS, R. *Los indios en las clases sociales de México*
REICHEL DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar*
RIBEIRO, D. *El dilema de América Latina*
RIBEIRO, D. *Los brasileños: teoría del Brasil*
SHARON, D. *El chamán de los cuatro vientos*

E93
M36

FH- 16862